

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالا في قراءة الفلسفة

عبدالله البريدي

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة

عبدالله البريدي

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة

هـذا الكتـاب صـادر عـن مبـادرة «ذات» لدعـم المحتوى الفلسـفي الـذي تقـوم عليـه مؤسسـة أدب. وهـو ضـمن مبادرة إثراء المحتوى إحـدى مبـادرات مركـز الملـك عبد العزيز الثقافي العالمي (إثراء)

[الآراء الواردة في الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار]

Ⓒ دار أدب للنشر والتوزيع، ١٤٤٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

البريدي، عبد الله بن عبد الرحمن.

كينونة ناقصة: أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة. / عبد الله بن عبد الرحمن البريدي.- الرياض، ١٤٤٣هـ

٤٠٠ ص؛ المقاس ١٤ × ٢١ سم

ردمك: ٩-٩-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

١ -الفلسفة ٢ -القراءة أ.العنوان

ديوي: ١٠٩ ١٤٤٣/٥٠٢٨

رقم الإيداع: ١٤٤٣/٥٠٢٨

ردمك: ٩-٩-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م



info@adab.com adab.com @adab

إهداء

أهدي هذا النص إلى أخي الإنسان: المفتقر المستغني ..!

فهرس

مقدمة

القـراءة هي المحرك الأكبر للتغييـر الإيجابي والمحرض الأخطر علـى الحَراك النهضـوي الحضاري في أي مجتمع إنسـاني. القراءة لا تقلـل مـن «الفجـوة المعرفيـة» علـى المسـتوى الفـردي والمجتمعـي فحسـب، بـل تجهّزنا بقـدرات كافية لاسـتغلال هذه المعرفـة لتحقيق أهدافنـا والوصـول إلى مرامينا، بأنجع وسـيلة وأقل كُلفـة، وهذا الأثر الإيجابي لا يتحقق بقراءات عابرة فاترة.

هذا الكتاب يقرّب الفلسـفةَ في سـياق يتجاوز بنـا ضيق التعاريف والممارسات الشـكلانية والجامدة والخائبة، صوب سعة التوصيفات والمنهجيات والاستدلالات والمقاربات والتفلسفات الفعالة المتألقة المتفاعلـة مـع الراهن والمسـتقبل. وكأنه يقول لنا: هذه هي الفلسـفة، فلنفكَّ شـفراتِ قراءتِها شـفرةً شـفرة، ولنتبينَ مسارب تخصيبها؛ فكراً وتطبيقاً. في هذا الكتاب تجربةُ قارئ فلسـفةٍ لفترة تُنيف على الثلاثين عاماً، فيقدّم عصارتها ومستحلب فعاليتها تجاه الفلسفة قراءةً وتثميراً؛ فـي قوالـب تتجافـى عن سـذاجة الأدلـة العملية، كما هي عـادة بعض الكتب التطويرية التي تَصفُّ باقةً من التوجيهات المباشـرة في رفوف: افعـل، ولا تفعـل. كتابنا ليس من هذا القبيل، على أنه لا يُغفل الجانب التطبيقـي أو العملـي، غير أنه يعالـج ذلك في سـياق مقاربات تنظيرية أكثـر عمقـاً وتكامـلاً، جاعـلاً التنظيـرَ مؤثّثاً للتطبيـق، والتطبيـقَ مثمّراً للتنظير.

هذا الكتاب يصلح لفئات عديدة من القراء، ومن بينهم مَنْ قرأ في الفلسفة منذ وقت قريب، ويفكر في الاستمرار، مع وجود قدر من الصعوبة أو الملل أو التشتت أو الغموض أو الالتباس حيال جانب أو آخر في هذه القراءة، أو أنه يفكر في التوقف عنها لأسباب بدت بعضُها واضحة وبعضُها الآخر مُبهمة، أو أنه بات لا يدري بالضبط ما يفعل تُجاه ذلك. وهذا الكتاب ملائم أيضاً لمن لم يقرأ ألبتة في الفلسفة، ويفكر في خوض غِمارها، ولكنه متردد بعض الشيء، لكونه قد سمع ما عساه يرده أو ينفّره عنها من مفكر أو من صديق أو من عابر فكر أو غائر شعور، أو أنه لم يفكر في هذا اللون من القراءة، ووجد أن عنوان الكتاب قد نبهه إلى شيء لم يُرعه اهتمامه مِن قبل. وهذا الكتاب قد يصلح أيضاً لمن قرأ في الفلسفة كثيراً، ورام أن يقارن تجربته بتجربة قرائية أخرى، مستكشفاً نقاط التشابه ونقاط الاختلاف، وجاعلاً من النص منصة للتحسين في جانب قرائي أو آخر، ومتكئاً لشراكة في مسارات تفعيل المقروء الفلسفي بطريقة أو بأخرى.

في كل الأحوال، أرجو أن يُعين الكتاب أمثال هولاء القراء على استجلاء الصورة أكثر، وتكوين اتجاهات قرائية ملائمة لدى القارئ وفق مقاساته الفكرية وأذواقه النفسية، والظفر من ثَمَّ بخريطة قرائية واضحة، بما يُعظِّم الانتفاع من المقروء الفلسفي وغيره، وبخاصة أن الكتاب يتجاوز فرضية حتمية القراءة في الفلسفة، أي: أنه يجتاز بوعي تام جميع الأطاريح الموجبة للقراءة الفلسفية في كل حال، والتي من شأنها تعزيز ما يمكننا وصفه بـ استبدادية الفلسفة؛ إذ هو لا يُقرُّ من حيث المبدأ وجوب القراءة فيها، بل يُفصِّل في ذلك ويميز بين حالات وحالات، وغايات وغايات، وذهنيات وذهنيات، ولو كان الكتاب

متبنياً لشيء آخر غير ذلك، لكان جاحداً لمنهج الفلسفة ذاتها، مُغتالاً لروحها؛ إذ هي في جوهرها تحليق ذهني حوّام حول الحقيقة أو العلة أو الأصل أو المعنى، بأي منهج أو مقاربة أو حقل أو لغة كانت، مما يعني أننا بذلك الرفض لاستبداد الفلسفة من جهة قراءتها، إنما نؤمن بها ونلتزم بتعاليمها وننبثق من روحها وننميها، ولو كان ذلك بالابتعاد عن القراءة المباشرة في أدبياتها، ومن شواهد ذلك على سبيل المثال: ظهور نسق القراءة الأدبية المتفلسفة، وستتعرف في فصول الكتاب على هذا الشاهد وأمثاله وستستبين زواياه وحيثياته.

في كل فصل مقاربة لسؤال رئيس من الأسئلة حول القراءة الفلسفية وكيفية تفعيل المقروء الفلسفي وتثميره، على أن المعالجة التحليلية المعمقة اقتضتْ في حقيقة الأمر التشابكَ مع عشرات الأسئلة التفصيلية. بعضها نجيب عنها بقدر من التفصيل والتمثيل، وبعضها نخصها برسائل مكثفة مكبسلة، وبعضها الآخر نكتفي بطرحها وتوريط القارئ بها. والكتاب صِيغ في أكثر أجزائه بلغة ميسرة، وبأسلوب يناسب غير المتخصصين أو غير المتعمقين بعدُ في الحقل الفلسفي، مع الحرص على الإفادة من آراء كبار المنظرين في المسائل الفلسفية المختلفة، والتعويل على نتائج الدراسات العلمية الرصينة في أبوابها، في سياق يفعّلها بقالب عملي تطبيقي، حيث يمزج الكتاب بين الجانب التنظيري والجانب التطبيقي، ويجعل المعالجة مختصرة ومكثفة حول الأبعاد الرئيسة مع إشارته إلى مراجع محورية، يمكن للمستزيد أن يرجع إليها، ويعمّق النظر أو المقاربة عبرها، كما أنه يناقش المسائل المطروحة بقالب متسلسل عبر فصول، يمهد أولها لتاليها؛ بطريقة تُحدث تراكمية في الفهم والاستخلاص للنتائج والتكوين للمهارات التي يمكن للقارئ أن يخرج بها.

وأخيراً، أقدم الشكر والدعاء لكل من دعمني في مسيرتي القرائية الطويلة التي مهدتْ لتأليف هذا الكتاب الذي أراه يشبهني كثيراً - والنص الذي يشبهك يتلبسك- خاصًّاً بذلك والدي رحمه الله، الذي حرِص - وهو الأمي - على حسن تعليمنا وتأديبنا وجديتنا، وأمي الملهمة مُنيرة العُميريني أبقاها الله، - وهي أختي من الرضاعة -؛ حيث كانتْ توقد المدفأة في الشتاء القارص، وتجهز لي الفطور الطازج والحليب الساخن، ثم توقظني قبل الفجر للمذاكرة والاستعداد للاختبارات، ولزوجتي نورة الربدي، ولأولادي: أروى وعبدالرحمن وأدية وبيان وإيلاف وصالح وحنين، ولإخوتي: هدى وهيلة ومحمد وتركي وسامي وفهد ومنال؛ حيث قدموا لي الكثير من العون والمساعدة في فترات ممتدة من حياتي. كما أزجي شكراً خاصاً للأصدقاء الأعزاء الأستاذ يوسف الدبيان، والدكتور أحمد الكُبيِّر، والدكتور إبراهيم الدغيري، والدكتور عبدالرحمن الفهاد، والأستاذ ماجد الخميس؛ لما قدموه من آراء وملاحظات ومقترحات نيرة لهذا الكتاب. والشكر موصول لموسوعة أدب وعلى رأسها عرابها الكبير الصديق العزيز الدكتور عبدالله السفياني على الاهتمام بالكتاب ونشره بطريقة مميزة. والله ولي التوفيق، والحمد لله أولاً وآخرا.

عبدالله البريدي

بريدة - سلوفينيسكا بستريتسا - سالزبورج.
المشكاة، الأربعاء ١١ جمادى الثانية ١٤٤٣هـ
١٥ ديسمبر ٢٠٢١م

الفصل الأول: ما قبل القراءة!

الفصل الأول: ما قبل القراءة!

مجدُ التاجر في كيسه، ومجدُ العالِم في كراريسه.

أبو القاسم الزمخشري

علم الإنسان ولدُه المخلَّد.

عبدالله بن المعتز

في هذا الكتاب، نصادف سؤالاً كبيراً في كل فصل من فصوله، مفتقراً لجواب. الجواب الناجع لا يبدأ بـ «الجواب»، بل بـ **المقاربة المنهجية** الملائمة للجواب. تكمن أهمية المقاربة المنهجية للجواب، في كونها تساعدنا على تقييم مدى صحة الجواب ومنسوب نجاعتها؛ إذ إنها الحجة البالغة في الجواب، فهي تعكس جواباً لسؤال ضمني خفي مصاحب لكل سؤال: كيف وصلتَ إلى هذا الجواب ؟ وكأن الطرف الآخر يقول: أقنعني بأن جوابك صحيح أو ناجع. إذن، المقاربة للجواب هي ما يشكل القناعة بالجوابات التي نقترحها للأسئلة التي تُطرح علينا أو نفكر فيها. وقد لاحظتُ عبر سلسلة قراءاتي في حقول معرفية عديدة، أن بعض المؤلفين يكسب المعركة مع القارئ عبر المقاربة المنهجية ذاتها، ولو كان الجواب غير دقيق أو غير مكتمل، بل أحياناً يكون خاطئاً، ويظفر مع ذلك بثقة القارئ، وينعم بتصديقه. وربما الأكثر خطورة أن العكس في بعض الحالات يكون صحيحاً هو الآخر؛ إذ إن البعض يخسر في معركة «العبور»

بجوابه إلى ضفة القارئ أو المتلقي، ولو كان الجواب جيداً أو حتى عميقاً، بسبب ضعف مقاربته المنهجية أو انعدامها.

من أهم المصطلحات التي تواجه القراء والباحثين المبتدئين مصطلح «المقاربة المنهجية»؛ إذ ثمة غموض في هذا المصطلح من جهة دلالته المفاهيمية، ومن جهة منهجيته التطبيقية أيضاً، الأمر الذي يؤدي إلى ضعف الممارسة لدى كثير من هؤلاء؛ إذ إنهم لا يتوفرون على قدرات ومهارات كافية لتفعيله بشكل معمق في الممارسات الكتابية والأنشطة البحثية.

مصطلح المقاربة مُشتق من مادة: ق ر ب، وقاربَ الشيءَ، أي: دنا منه واقترب، وقارب الخطوَ، أي: داناه، وقارب النهاية، أي: أوشك أن ينتهي. والمقاربة جاءتْ على وزن مُفاعلة وقاربَ على وزن فاعلَ، وفي ذلك عدة معان مفيدة في السياق البحثي التحليلي التفسيري، ومنها: المشاركة عبر التعدي للشيء الذي تتحدث عنه، فأنت إذا قلتَ مثلاً: جالستُ فلاناً، ففيه إشراكٌ لهذا الفلان في المجالسة، بخلاف قولك: جلستُ مع فلان، إذ قد تكون جلستَ معه دون أن يشاركك هو الرغبة في الجلوس، وهذا يعني أن الباحث حين يقول: قاربتُ، فهو يُشرك معه الموضوعَ الذي يُقاربه أو يسعى لمقاربته، وفي هذا تفاعل بين العارف والمعروف (الذات والموضوع). ومن معاني هذا الوزن أيضاً الدلالة على التكثير، فـ قاربتُ تتضمن معنى القيام بعمل المقاربة كثيراً أو طويلاً، وهنا نظفر بمعنى الجهد والاجتهاد والحرص في أعمال المقاربة للموضوع الذي نشتغل به، وهي معانٍ لطيفة مطلوبة في النشاط البحثي الجيد.

هذا التحليل اللغوي كريم معنا في تقريب المقاربة، أليس كذلك؟

هـذا يعنـي أن قراري بالبـدء بهذا التحليـل اللغوي كان مقصـوداً لذاته وفق «مخطط منهجي» في رأسـي، وهو جزء من مقاربة «المقاربة» في هذا التحليل الذي أكتبه لكم عن المقاربة.

وفـي ختام تقريبنـا لمصطلح المقاربـة، نَصبُّ الدلالـةَ المفاهيميةَ لهـذا المصطلـح في عبارات موجزة، بغية أن تكون الدلالات محفورة دومـاً فـي ذهـن القارئ الـذي يرتجى تفاعله مـع باقـة المقاربات التي سـنقدمها فـي فصول الكتـاب في بحث صـادق عن إجابات للأسـئلة المطروحة:

١- المقاربة هي إنزال النص على أساس منهجي.
٢- المقاربة هي تلوين النص بالمنهجية.
٣- المقاربة هي حقن النص بإجابات مُسوَّغة.
٤- المقاربة هي إقدار النص على العبور للقارئ.
٥- المقاربة هي كسوة النص بالقبول.

المقاربـة المنهجيـة التـي نراهـا ملائمة لنا في هـذا الكتاب في كل فصـل مـن فصولـه تتأسـس علـى مقاربـة غيـر متكلفـة، نتنـاول عبرها مجموعـة مـن الأبعـاد التـي تعكـس البِنية وشـبكة العلاقـات فيما بين الفواعـل الرئيسـة فـي البنيـة، وتبيـن قـدراً مـن العمليـات والوظائـف والمخرجات، فضلاً عن توظيف جملة من المفاهيم الرئيسة في قالب تفاعلـي مفتـوح مع الظواهر ذات العلاقة والتأثير، وذلك عبر عنوانات متسلسـلة فـي سـياق تحليلـي توصيفـي نقدي يعكـس مسـتوى دقتها ونجاعتها، على أن القارئ وحده هو من يحكم على الدقة والنجاعة.

هـذا الفصـل الافتتاحي مُكرَّس للاشـتباك مع سـؤال وعِر: ما قبل

القراءة؟ ولعله يفلح في فتح كُوة في جدار الوعي، لنعاين بعض الأبعاد التأسيسية لمرحلة ما قبل القراءة في جوانب قد تكون ضمن اللامفكر بـه عنـد بعـض القـراء. القـراءة لا تكون إلا فـي نص، والنـص يعكس الوجود عبر اللغة، وهذا ما يشجعنا على البدء بهذا المحور.

١ـ ثلاثيات ما قبل القراءة

١-١ ثلاثية الوجود والموجود والقراءة

الوجـود سـابق للموجـود، أي: أن الوجـود قبـل الكائـن، وهـذه الأسـبقية تعطـي للوجود قوة من عدة وجوه، منهـا: أن الوجود يفرض عوالمـه علـى الكائـن، ومنه الإنسـان القارئ، كما أنه يسـع الوجود أن يفرض قوانينه على الإنسـان في مسـارات عديدة، على أن الإنسان من جهته لا يرضى بدور القابل السـلبي؛ إذ هو يعيد بجرأة وأحياناً باقتدار تشكيل الوجود وفق عقله بممكناته وحدوده وتحيزاته وشهواته. وهنا يتخلق سؤال كبير: كيف يحضر الوجودُ إلى الإنسان، أي: كيف يحضر الوجود أو ينبت في وعيه؟

قـد يكون من أفضـل الطرق لتمثـل هذه المسـألة وتصورها بعمق التفكير في هذه المسـألة عبر سـردية الوجود واللغـة. لنتمعن جلياً في الحوار السردي بين الوجود واللغة:

الوجود: حضرتُ.نعم، حضرَ الوجودُ!

هل فهمتم مُرادي؟ أعني: أين أسكن إذا حضرتُ؟ أين؟

اللغة: أيُ وجود أنتَ؟ أأنتَ الوجودُ الـمُدرَك؟

إن كنتَهُ، فلا مستقر ولا سكن لك إلا عندي.

الوجود: نعم أنا هو.

اللغة: حسناً. عليكَ ابتداءً، أن تخبرني بالمدة التي ستمكثها داخلي أو عَبْري؟

الوجود: الدهرَ كلَه. هذا هو قَدَري.

اللغة: على الرحب والسعة. ولكن أخبرني: ما حجمكَ؟ كم عدد أفرادكَ!

الوجود: لِمَ ؟ يبدو أنكِ فضولية أكثر مما ينبغي أيتها اللغة البهية!

اللغة: لا، لستُ فضولية ألبتة. رويدك. لا تكن عجولاً.

سؤالي كان فقط من أجل: حساب كُلفة السكن ونوعه الملائم.

ألا تعلم أنني سأنفقُ على البناء الذي يحتويكم الكثيرَ من مدخراتي اللغوية.

الوجود: عذراً، عذراً. يبدو أنني استعجلتُ بالفعل.

في الحقيقة، نحن كثيرون جداً. وحتى لا أخيفكِ، لن أعطيَكِ رقماً بعينه.

اللغة: لا، لا. هذا يُقلقني أكثر، ويخيفني!

كيف يسعني تقديم السكن لكم، وأنا لا أعرف حجمكَ، ولا عدد أفرادكَ؟

أتُراكم ترضون بِنُزلٍ تعبيري متواضع لوجود فخم؟

الوجود: يا لرهافة حسكِ سيدتي اللغة. هوّني عليك رجاء.

إذ إنني حينما حضرتُ، وطّنتُ نفسي على أن أسكنكِ في كل أبنيتكِ. بمختلف مستوياتها وأنواعها، سَعةً وتركيباً، جودةً وإحكاماً.

اللغة: منْ سيتولى توزيع أفرادك أيها الوجود في مساكني المختلفة؟

الوجود: إنه: هو أو هي!

اللغة: منْ؟

الوجود: حسبتُكِ تعرفينه أو تعرفينها!

اللغة: للأسف، لا.

الوجود: سمعتُ أنكِ أنتِ منْ سيقوم بهذه المهمة الصعبة على نحو ما.

اللغة: هذه مرتبةُ سامقة. لا أحسب أنني أدانيها. لا، لستُ أنا.

الوجود: قد يكون ذلك مجرد تواضعٍ منكِ أيتها القديرة.

اللغة: أبداً، هذا .. ليس تواضعاً على الإطلاق. لا، لا .. لستُ أنا.

الوجود: لا يهمني ذلك. فقط، دعيني ألجُكِ، فأنا كليل من مكابدة الحضور.

اللغة: نعم، أنتَ واهن جداً. وطاعن أيضاً. تبدو أسنّ مني!

تعال، تعال إذن لترتاح. لقد زينتُ لك بيتاً يليق بكَ.

الوجود: شكراً سيدتي.

اللغة: لا شكرَ على واجب. أنا مسكن الوجود.

الوجود: لقد فطنتُ لشيء أكبر من مجرد السكن.

اللغة: ما هو؟ أرجو أن لا يعيدنا ذلك إلى حوار هو الآخر مرهق.

الوجود: لقد تنبهتُ إلى أن اسمي ذاته هو لغة!

أليس و ج و د هو لغة؟ يبدو أنكِ أيتها اللغة المكينة المحيطة أكبر من مجرد مسكن!

اللغة: هذه النغمة تُخيفني. هل أستحق ذلك كلَه؟

لا أخفيكَ سراً، أدرك بأنني ضخمة جداً. ولكنني لا أعرف على وجه الحقيقة من أنا!

اكتم سري هذا أيها الوجود. لا تبحه لأحد. فيشمتوا بي.

هناك، لاح ....! وقال: إنه أنا. نعم، أنا من يُسكِنُ الوجودَ اللغةَ.

قفز الوجودُ ونطّت اللغةُ: من أنت؟!

تبسّم أو تبسّمتْ ببرود. وغادر أو غادرتْ!

قد يسأل بعض القراء عن ماهية منْ غادر أو غادرتْ؟ لنجعل المسألة مفتوحة على تأملاتكم، وقد تصلون إلى شيء ذي بال في هذه المسألة. على أي حال، نستخلص مما سبق كله نتيجة محورية وهي أن ثمة أسبقية أصلية للوجود على الإنسان والقراءة، وهذا له انعكاساته

الكبيرة والمتنوعة، التي ينبغي للقارئ الحصيف أن يضعها في اعتباره قبل الشروع في القراءة.

أي نص مكتوب إنما هو صائد للوجود، أو بالأحرى هو ساعٍ إلى اصطياد الوجود، وقد يظفر أو لا يظفر به، فبعض النصوص تطيش سهامُها في فَلاة الأوهام، أو في مَفازة التحيزات، فلا يرجعُ بطريدته المشتهاة، ولا يناله سوى الخسارة والنَصَب، وقد يُنيل قارئَه حظاً وافراً من ذلك، إن لم يكن القارئُ على قدرٍ من النباهة القرائية، التي تجنّبه تحمل خيبات النص ومغامرات الكاتب غير المحسوبة. ضع هذه في ذخائر ما قبل القراءة، ولتكن في سلة كبيرة!

لنتفحص زاوية أو زوايا هي الأخرى مفيدة، وقد نغنم منها ذخيرة ما قبل قرائية. من أهم أدوات اصطياد النص للوجود اللغة. مما يجعلنا نقر بأن اللغة هي ضمن أهم تلك الذخائر، وأشدها تأثيراً، فاللغة مصباح يُنير عتمة الأفكار، ولقد أثبت العلم العلاقة المتينة بين اللغة والتفكير (سنتحدث لاحقاً عن هذا الجانب). اللغة كامنة في خمسة مكونات، وهي:

١- **لكل وجود لغة.** الوجود الديني له لغته التي تختلف عن الوجود الطبيعي، والوجود الاقتصادي له لغته الخاصة التي تميزه عن الوجود الشعري أو الأدبي، وهكذا.

٢- **لكل كاتب لغه.** لا يدنو الكاتب من الوجود إلا بلغة، حيث يمكنه حينها مخاطبة الوجود وإجراء حوار معه. هذه هي اللغة الداخلة، أي: اللغة العابرة من الوجود إلى الكاتب، ومنه إليه في تفاعلية وجودية لغوية جوانية معمقة معقدة.

٣- **لكل نص لغة.** ثمة لغة خارجة، أي: اللغة التي تعْبُرُ الكاتبَ إلـى النص، أي: تلـك اللغة التي يوصّل بها الكاتبُ ما فهمه هـو من الوجـود، وهو ما يكون بادياً لنا بوصفنا قراء للنص. ويمكن تقسيم هذه اللغة الخارجة إلى:

(أ) لغـة صريحـة أو ظاهـرة، وهي التي تمنح نفسـها للقراءة العادية أو العابرة.

(ب) لغة ضمنية أو مضمرة، وهي تلك التي تتمنع على مثل تلـك القـراءة، ولا ترضى بغير القـراءة التنقيبية التحليلية النقدية.

٤- **لكل قارئ لغة.** لا يَقدُم القارئُ على النص إلا بظهير لغوي، حيـث يمتلـك كلُ قـارئ ذخيرة لغويـة معينـة، وكلما كانت أثرى كانت القراءة أظفر بكنوز النص وطرائده الوجودية.

٥- **لكل سـياق لغة.** قد لا يفكـر بعضُنا بهذا المكوّن، حيث إنه خفي أو عميق بعض الشـيء. لا نقرأ أي نص من النصوص إلا فـي سـياقات خاصـة، نفسـية واجتماعيـة وسياسـية واقتصادية ودينية معينة، ومما لا شـك فيه أن للسياقات أثراً على القراءة، ومن ذلك على سـبيل المثال، حالتنا النفسـية، فمـن يقرأ وهـو متحمس غير القارئ المحبـط أو المكتئب، وهذا يعني أن للسـياق لغة يفرضها على المكونات السـابقة كلهـا، وقـد يصـل التأثيـر إلـى حـد التشـويه، وبالـذات في الحالات السلبية.

أكبـر قدر ممكن مـن التوافق في المنظومة اللغوية لهذه المكونات

الخمسة يؤدي في العادة إلى الحصول على مفاتيح النص، وربما أمكنه الاستحواذ على الوجود نفسه (بقالب جزئي نسبي)، عبر فهمه أو حتى إعادة تشكيله وفق رؤى جديدة، أكثر عمقاً وأصلب دليلاً وأنجع طريقة.

١-٢ ثلاثية النص والقارئ والتأثير

النص والقارئ والتأثير. هذه هي ثلاثية القراءة، وهي تحتاج إلى تفكيك جيد قبل أن نخوض عباب البحر المتلاطم، أعني: بحر القراءة الفلسفية. للتقليل من غموضها وصعوبتها، دعونا نحتلْ على الثلاثية، فنختزلها في ثنائية: الفاعل والقابل (المفعول به)، وهذه الثنائية أمينة، فهي تتضمن المكون الثالث وهو الفعل. حسناً، لنصنع بعض الأسئلة حولها، وهنا نكون قد ظفرنا بمثل هذا التحليل المبسط بما يمكننا تسميته بـ مقاربة منهجية لما نفكر به أو نقوم بتحليله، أليس كذلك؟

كيف يُحدث الفاعلُ تأثيرَه في القابل؟ هذا السؤال العام، يسعنا ترجمته إلى عدة أسئلة، منها: كيف يُحدِث نصٌّ ما تأثيراً في القارئ؟ هل يعود ذلك إلى سمات تخص النص وحده؟ أم أن ثمة عوامل تتصل بالقارئ نفسه، وتسهم في تحديد التأثير، حجماً واتجاهاً؟ وماذا عن المحيط الاجتماعي والثقافي، ألا يسهم بدور ما في وقوع هذا التأثير من جهة نوعه وحجمه وديمومته وآثاره في المستقبل؟

بالطبع لن أتصدى بالتفصيل لهذه الأسئلة العويصة، فهي لا تعنينا بكل وجه من وجوهها، وإنما بقدر ما يوضح لنا جانباً تأسيسياً في مرحلة ما قبل القراءة. باختصار، رأيي يذهب إلى أن كل عامل من العوامل الثلاثة (النص، القارئ، المحيط) له نصيب في إحداث التأثير

علـى القارئ، وهـذا النصيب متفاوت من حالة إلى أخرى، ومن قارئ إلـى آخـر، لدرجة أنه يمكـن القول أن ثمـة بصمة.قرائيـة، وأن الحكم الدقيق التفصيلي يتطلب التعرف على هذه البصمة.

يتفـق أحيانـاً أن يُحـدِث نـصٌّ مـا أثـراً جليـاً وربمـا دائمـاً في فكر الإنسان، وعادة ما يتسم مثل هذا النص المؤثر بمجموعة من السمات، ولعـل مـن أهمها كونـه متوفـراً على قـدر كاف من: الأفـكار الملائمة العميقـة، المعالجـة المنهجيـة الناجعـة، التركيبة واللغـة الجاذبة. ولو أردنا كبسلة هذه السمات في سمة كبيرة واحدة جامعة، لأمكن القول: أن يكـون النـص متوفراً علـى صدق مُنهج (بفتح الهاء وكسـرها). لا شيء يؤثر عليك بقدر ما يؤثر الصدق، ولو كان ساذجاً، فكيف لو كان صدقاً معمقاً؟!

حديثنـا السـابق طال الفاعـل (=النص)، فماذا عـن القابل، أي: ما يقبـل فعـل الفاعل؟ ألسـت ترى أثراً مختلفـاً للنفخ فـي حالتين: حالة النفـخ في كوب سـاخن من الحليب،؛ إذ إنه يحـدث التبريد للحليب، فـي حيـن يعمل النفخ ذاته على تسـخين يديـك المتجمدتين في يناير، أليس كذلك؟ وهذا ما يُفقد الفاعل شيئاً من فاعليته، حيث تعود بعض الفاعليـة إلـى القابـل (المفعـول بـه)، ولعل في هذا شـيء مـن العدالة التأثيرية، وقد يكون وراء ذلك سـر كبير؛ إذ قد يكون جزءاً من العدالة والحكمـة المطلقتين في الكـون، حيث يفضي ذلك إلى قدر أعلى من التـوزان والضبـط، فكلما زاد عدد أزرار المصبـاح زادت قدرتك على التحكم به والانتفاع منه، وعلى هذا فَقِس.

الحديـث عن السـمات الذاتية للقـارئ يطول جـداً، ولكني أوجز القـول فيهـا عبر أفكار مكثفة، وأرجو أن تكون واضحة ومفيدة. التأثير

الواقع على القارئ لا يمكن أن يكون نابعاً فقط من سمات ذاتية للنص، بل يجب أن يكون منبثقاً أيضاً من سمات أخرى تعود إلى القارئ ذاته، وبخاصة أنه لا حياة لنص إلا بروح قارئ. وهنا نكون إزاء «قابلية قبلية» لدى القارئ، وذلك أن القارئ موجود قبل النص، لا من زاوية وجودية مطلقة بل من زاوية وجودية نسبية. والقول بالنسبية هنا يعني أنني لا أقصد بأن القارئ موجود في ذاته قبل النص - بالضرورة -، كلا؛ إذ من الممكن أن يكون النص سابقاً في الولادة والوجود الفعلي، وإنما أسبقية الوجود لدى القارئ حادثة من جراء امتلاكه «ذخيرة نفسفكرية»، وهذه الذخيرة تسبق حصول القارئ أو اطلاعه على النص، ومن هنا تتحقق أسبقية القارئ على النص من جهة أنطولجيته الفكرية، وهذه الأنطولوجية أو الذخيرة تُلبِسنا نظارات ملوّنة، بعدسات مُقعَّرة أومحُدَّبة! وعليه، فإنه من المتعين منطقياً أن يكون لهذه «القابلية القبلية» تأثير ما لسمات القارئ وذخيرته النفسفكرية على وقوع تأثير النص المقروء على القارئ.

وأما العامل الثالث، وهو المحيط الاجتماعي والثقافي، فمن الواضح أنه يحمل بذور تأثير كبير هو الآخر؛ إذ إنه يسهم كثيراً في تركيب الرؤية الكلية للإله والكون والحياة، كما أنه يسهم أيضاً في تصنيع قوالب التفكير والتحليل والتجريد والتركيب والاستنتاج والاستقراء والاستخلاص، بجانب تصنيع أنماط الشخصية. هذا يعني أن المحيط أو الفضاء الاجتماعي والثقافي يعمل على بناء ما يسميه **عبدالوهاب المسيري** بـ النموذج التحليلي، أي: الإطار الفكري الذي يحلل عبره الإنسان عوالمه ويخلص به إلى نتائج محددة، فنحن لا نفكر بأي شي إلا عبر نموذج، وحدها قائمة مشترياتك من البقالة هي

التي يمكن أن تخلو من فكرة النموذج، ويقرر المسيري بأن النموذج يمكن أن يكون كامناً وغير مَشعور به لدى البعض، وقد يكون ظاهراً ومُفكَّراً به، وخاضعاً لتطوير مستمر من قبل بعض من يمتلكون تغذيته بعوامل نموه[1].

١-٣ ثلاثية الأنا والآخر والقراءة

حينما يقرأ الإنسانُ نصاً، من هو الذي يقرأ فعلاً؟ أي جزء منك بالضبط هو القارئ حقاً؟ أهو أنت «أنت الداخلي»؟ وبعبارة أخرى: هل القارئ هو وعيك مجرداً من إملاءات الآخر؟ أم هو من تريده أن يظهر للآخر وفق صورة ما تُكسبك مكانة مُتسحسَنة أو تجنّبك مكانة مُستقبحة عنده؟

هذه الأسئلة جيدة؛ إذ إنها تُكسبنا تصنيفاً للقراء من هذه الزاوية الكاشفة لمرحلة ما في ما قبل القراءة، ولعلنا نتناول كل صنف كما يلي:

١- **القارئ الأصيل (القارئ المستوطن ذاته)**. هذا القارئ هو في الحقيقة «سيدُ رأسِه وساكنُه الأوحد»[2]؛ إذ ليس ثمة من يتحكم بمخططه القرائي. في هذه الحالة، يتوفر القارئُ على أهداف وغايات وبرامج قرائية واضحة في كل أو في

---

(١) عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩، ص ١٠٧-١١٧.

(٢) صوَّر عبدالدائم السَّلاَّمي ببلاغة عالية نفوذ الأعمى على فكره، حيث وصفه بأنه «سيد رأسه وساكنه الأوحد»، متسائلاً: «من يسكن رؤوس المبصرين إذن؟ من يسكن رأسي الآن على سبيل الدقة؟»، انظر نصه البديع: **النص المعنف – أن نقرأ ونحب ما نقرأ**، الرياض: مدارك، ط١، ٢٠٢٠، ص ٦٦.

أغلب جوانبها، مما يجعله يتمتع بـ «هُوية قرائية ناجزة» إلى حد كبير، حيث تتسم هذه الهُوية بالثبات النسبي والنضج والبلورة، مما يجعل هذا القارئ يستمتع في القراءة، وربما أفلح في جعلها متراكمة وموصلة لتحقيق غاياته المتنوعة. الإشارة إلى عدم وجود متحكِّم بالمخطط القرائي، لا يعني ألبتة إهدارنا لقيمة المشورة القرائية من الخبراء والمتخصصين في المجالات القرائية المستهدفة، وسوف نعرض بالتفصيل لهذه المسألة في فصل تالٍ.

٢- **القارئ المغترب (القارئ المستوطن الآخر)**. في هذه الحالة، يتلبَّسنا الآخرُ، ويجلس داخلَنا على أريكة القراءة، فلا نقرأ إلا ما يراه هو ناجعاً أو ذا كارزما، وهنا نفتقد لـ الهُوية القرائية، ويمزقنا حينها الاغترابُ، وينثرنا أشتاتاً هنا وأشتاتاً هناك، فمن يقرأ هو وعيُنا الماتحُ من الآخر، مما يُشعرنا بعدم التصالح مع الذات وربما الملل أو التشتت الشديد، وإن أكسبنا ذلك قدراً من الكارزما الخارجانية الشكلانية في مجالسنا ونقاشاتنا مع أترابنا، حيث نبدو للآخر أننا مواكبون للقراءة التي يرتضيها هو! ولخطورة القراءة المغتربة يتوجب أن نتفحص أنماطها المتنوعة، في محاولة لتجاوزها عبر تبني شعار قرائي فعال نودعه في عنوان المحور القادم.

٢. لا تقرأ ما هو متاح لك بل ما أنت متاح له

قد يقع القارئ في فخ القراءة العشوائية المتأرجحة بين النمطين السابقين بطريقة مربكة وربما غامضة أيضاً، مع الميل أكثر لنمط

القراءة المغتربة التي ترهن نفسها لآخر قريب بسيط واضح أو لآخر بعيد مركب مُبهم. يحدث أن تمرَّر علينا بين الفينة والأخرى، رسائلُ عديدة عبر أجهزتنا الذكية وغيرها، مفادها أن هذه المكتبة أو المجلة قد أتاحت نصوصها أو بعضها إلكترونياً بالمجان. وتكون الرسالة في الغالب مصدَّرة أو مذيَّلة بدعوتنا لاستغلال هذه الفرصة «العظيمة» للقراءة، والتزود بالعلم النافع والفكر النير ونحو ذلك من العبارات الرنانة.

ترد هذه الرسائلُ إلينا ممن يقرؤون بشكل أو بآخر، أو ممن يتظاهرون بالقراءة، والصنف الأخير يُكثِر من الإرسال دون تمييز، أو فرز يتفحّص عبره مدى صلاحية هذه المصادر أو النصوص المجانية للفئات التي يُرسِل إليها؛ إذ إن أكبر همّه أنه يرسل مواد جادّة لها علاقة بالكتب والقراءة، في عمليات أشبه ما تكون بـ غسيل الرسائل، بغية تحسين الصورة الذهنية، لا أكثر. لا شأن لنا هنا بمَنْ يرسلها، وإنما الشأن كله مع من تُرسل إليه من القراء ممن يريد أن يكون قارئاً جيداً في المستقبل، فهذا التحليل المختصر معني بهم.

قد يحتج بعضهم على الفكرة المحورية في الشعار الذي رفعناه (عنوان هذا المحور)، بأن الجاحظ وأبا حيان التوحيدي والعقاد وعبدالرحمن بدوي وغسان كنفاني وبورخيس وغيرهم كثير كثير هم قراء نهمون جداً. هذا صحيح، فهم قطعاً نهمون، ولكنهم ليسوا فوضويين إطلاقاً، أي: أنهم ليسوا ممن يقرأ أي شيء متاح لهم. إنهم يفترقون -مثلاً- عن قراءة بيّاع الكتب، ذلك الذي يأخذ في قراءة ما يقع في يده، تزجية للوقت، واكتساباً لقدر من المعلومات، وربما لإطفاء لهيب فضول معرفي مشتت. هل سمعت أن كثيرين من هؤلاء

صار لهم شأن في عالم الكتابة والفكر والتأثير؟ إذن، ثمة ما يدعو لتوضيح زوايا عديدة في النتيجة الواردة في ذلك الشعار.

بعض الرسائل التي ترد إلينا تتضمن أحياناً مصادر رصينة ونصوصاً جيدة أو مفيدة، إذ قد تكون نصوصاً فلسفية أو فكرية أو علمية متخصصة مثل مجلة هارفارد للأعمال (هارفارد بزنس ريفيو)، أو MIT Sloan Management Review بالعربية، أو كتباً في أمازون أو في مكتبة الإسكندرية، ويدخل في ذلك أيضاً أي كتب أو مراجع ورقية مُهداة لك من صديق أو زميل أو متاحة لك بأية طريقة أخرى.

ولقد نقّبتُ مرة في بعض المصادر المتاحة التي أُرسلتْ إليَّ من صديق، لمدة تزيد على ٦ ساعات، مستخرجاً قرابة ١٠٠ نص، ومخزناً إياها لدي في مجلداتي البحثية الإلكترونية. فلماذا أقول إذن: لا تقرأ ما هو متاح لك، بل ما أنت متاح له؟ في ممارستي السابقة لم أكن قارئاً لما هو متاح لي؛ لأنني أعتقد أن القارئ لما هو متاح له، سيكون مُنظمًا بطريقة أو بأخرى لفئة أو أكثر من الفئات القرائية غير الفعالة، أي تلك التي تفتش خِماصاً وتقرأ خِماصاً أيضاً. سأضع هذه الفئات القرائية التي تميل أكثر إلى ما أسميناه بـ القارئ المغترب في ثلاث فئات كبيرة، مُستعرضاً ما خلصتُ إليه من استنتاجات بقالب توصيفي أولي، عبر رصدي التراكمي الاجتهادي الهادئ للسلوك القرائي في مجتمعنا العربي لسنوات عديدة، من خلال شرائح قرائية تمثل تنوعاً في السلوك القرائي الانفعالي السلبي.

٢-١ الفئة الأولى: القراء الغافلون

القراء الغافون هم أولئك الذين ينامون عن القراءة طويلاً، ولا شيء يُوقظهم لها، سوى تلك الرسائل القائلة بمجانية كتب أو إتاحة

نصوص معينة. ليسوا فقط غافين، وإنما هُم قراء عابرون؛ إذ لا رؤية لديهم، ويتجسد عدم امتلاكهم للرؤية بأنهم لا يتوفرون على مشاريع علمية/ فكرية أو كتابية، كما أنهم خالون من المشاريع الحياتية بشكل عام، وأعني بها المشاريع الكبيرة التي تتطلب قدراً من العلم والمعرفة والخبرة المتراكمة، بما يجعلها مُفتقرة إلى القراءة والتعلم. وكل ذلك يجعلهم راضين بأن يقرؤوا أشتاتاً مبعثرة. تتسم القراءة لديهم بثلاث سمات بارزة:

١- سطحية نوعياً، وقليلة كمياً.
٢- عشوائية (غير منتظمة).
٣- نَطّاطة.

وهذه الفئة من القراء، درجات يعلو بعضُهم فوق بعض، ولو سيكولوجياً على أقل تقدير، إذ يمارس بعضُهم خِداعاً نفسياً، في محاولة حثيثة لبناء هُوية قرائية، وهذه الهوية بحاجة إلى صك وجودي، والذي قد يتخلق بقالب: أنا أقرأ صفحات هنا وهناك، إذن أنا قارئ. المحصلة القرائية النهائية لكثير من هولاء، أنهم ينضمون إلى جيوش المجادلين الشكِسين، وهم يجادلون بأثمان المنهجية وأرباع الحقائق. هم أكثر من عوَّام وأقلُّ من قراء، ولكنهم أسوأ كثيراً من العوَّام.

٢-٢ الفئة الثانية: القراء التائهون

هولاء قُراء، وربما يكون من بينهم من يقرأ بشكل جيد من الناحية الكمية والوقتية، مع قدر من الجدية القرائية. وبعضهم يكون لديهم مشاريع علمية/ فكرية أو كتابية، أو مشاريع حياتية كبيرة، أي أنهم يتوفرون على رؤية، وأحياناً تكون رؤية جيدة

أيضاً، بيد أنهم قراء مُعدَمُون منهجياً. انعدام المنهجية يفضي بهم إلى عدم القدرة على تحديد الحقول التي يتوجب عليهم أن يقرؤوا فيها، والمراحل والجرعات والمستويات القرائية المناسبة ونحو ذلك من الأطر التي ترتبط بمنهجية القراءة. وجود الرؤية لديهم، يجعلهم يمارسون قدراً من الفرز في النصوص المجانية التي تتاح لهم، ولكن فرزهم هذا ليس عميقاً بما يكفي، الأمر الذي يجعل قراءتهم متورطة بكونها:

١-مرتبكة وغير منظمة.

٢-مزاجية.

٣-سياقية.

السمة الثالثة تعني أن القراءة لديهم تتأثر بما يفرضه السياق المجتمعي (والسياق له لغته المؤثرة كما مر معنا)، وذلك بحسب اهتماماتهم وخارطة نماذجهم الإدراكية والتحليلية، فقد يقرأ الواحد منهم – مثلاً - كتاباً اقتصادياً نقدياً في الصباح، ويبتدئ في المساء دون أن يكمل الأول أو يحوصله برواية مجانية مصحوبة بتزكية من قارئ معروف أو حتى غير معروف (في شبكات التواصل الاجتماعي مثلاً)، ولكنه يراه جديراً بمثل هذه التزكيات القرائية. وحين يبتغون بناء الهُوية القرائية، فقد يلوذون بهذا الصك الوجودي: أنا أقرأ بكثافة جيدة، إذن أنا قارئ. محصلة هولاء متنوعة، حيث تتنوع فئاتهم الفرعية وتتعدد سلوكياتهم، فمنهم مثلاً مَنْ يظن أنه أضحى خبيراً أو جديراً بهذا الموضوع أو ذاك، وهو في الغالب ليس بشيء يُذكر في القراءة التراكمية والحصيلة المعرفية الـمُمَنْهَجة، والنتاج الفكري الرصين.

٢-٣ الفئة الثالثة: القراء المبعثرون

هـولاء لديهم رؤية ومنهـج أيضاً، وقد يكونون جيدين في القراءة، ليـس ذلك فقـط، بل لديهم قـدر كبير من الجديـة أو لنقل: الإخلاص القرائـي، ولكـن مشـكلتهم الكبيـرة تكمن فـي أنهـم لا يمتلكون خطة توصلهم بأمان إلى تحقيق رؤيتهم وفق المنهجية التي يتبنونها. تتصف القراءة لدى هذه الفئة بكونها:

١-مجتزأة.
٢- غير مكتملة.
٣-فاوستية.

السـمة الثالثة تعني أن هولاء القراء وإن كانوا يمارسـون فرزاً جيداً إلـى حـد ما حيـال النصـوص المتاحـة، إلا أنهم يخفقـون في حالات عديـدة في عمليات الفرز والقراءة، نظـراً للوهم الذي يتلبس أكثرهم، والـذي يتمثـل في النزعة الفاوسـتية في القراءة والتعلـم، حيث يظنون أنهم قادرون على الإحاطة بحقول معرفية كثيرة، أو أنهم مطالبون بأن يعرفـوا هاته المعلومة وتلك الإحصائية وذلك التاريخ أو هذا الحدث ونحـو ذلك، الأمر الذي يُفضي بهم إلـى أن يكون الواحد منهم مُنْبَتّاً، لا أرضاً قطع ولا ظهْراً أبقى. هُويتهم القرائية تتشـكل بقالب: أنا أنوّع كثيراً في قراءاتي، إذن أنا قارئ جيد.

القـراء المبعثـرون يبدعون في افتتاح الأقواس، بيـد أنهم يخفقون في إغلاقها. ولهذا، نجد كثيرين منهم، يفشل في إتمام أعمال كتابية أو مشاريع حياتية كبيرة، ونعني بها تلك الأعمال والمشاريع التي تتطلب نَفَسَاً طويلاً. قد نجد من بين هولاء بعد سنوات طويلة نسبياً مثقفين أو

كتّاباً جيدين، ولكن نتاجهم لا يرتقي إطلاقاً للجهد الكبير الذي بذلوه في القراءة، مما قد يُشعرهم بالمرارة، وربما أحالوا هذا الفشل إلى مجتمعاتهم التي تتنكر لهم، في مسلك هروبي سيكولوجي، يقوم على ما يسمى في علم النفس بضبط التحكم الخارجي External Locus of Control، أي: عزو النتائج السلبية دوماً إلى أطراف خارجية، بخلاف النتائج الإيجابية التي تعزى للذات.

٣- مِهادُ تفحصٍ قبل القراءة

تضج أدبيات القراءة الحديثة بالعديد من النصائح في المرحلة التي تسمى ما قبل القراءة Pre-Reading، وهي منثورة في الكتب والأبحاث، وقد تكون ملخصة في المدونات الشخصية وما شابه ذلك. ومن أهمها في نظري ما يتصل بمسألة تكوين فكرة عامة عن النص قبل القراءة، وذلك عبر القيام بالعديد من الخطوات المجربة، ومنها:

١. **تفحَّصْ عنوانَ النص جيداً**، واسْعَ لتفكيكه بطريقة تحليلية، وعليك أن تتأكد من فهم مغزى المؤلف من العنوان. اسأل نفسك قبل القراءة: ما الرسالة الأساسية التي يجهد العنوان لإيصالها لنا. ماذا يريد المؤلف أن يقول لنا بشكل رئيس عبر هذا العنوان؟ أحياناً لا يكون العنوان واضحاً ولا مباشراً، أو أن يكون مركباً من عدة مستويات، وقد ترى في العنوان غموضاً أو عمومية أو حتى تناقضاً. كل هذا من حقك تفحصه قبل القراءة، ولكن لا تمنح نفسك الحق في إثبات الوصف أو النتيجة التي توصلتَ إليها بشكل «قاطع»،

وراجع هذا الحكم «الأولي» أثناء القراءة، وقم بإدخال أي تعديلات تراها وفق تطور فهمك للنص. تذكَّر أن: القارئ الجيد هو مَنْ لا ينتصر لاستنتاجات ما قبل القراءة! دوماً يُبقيها أولية فرضية لا أكثر وربما أقل، فوحدها القراءة المتفحصة هي مَنْ تنفيها أو تثبتها، أو تجعلها فرضية لقراءات أخرى (سنتحدث لاحقاً عن إعادة أو تكرار قراءة النص).

٢. **تفحص أجزاء الكتاب جيداً**، واسْعَ لفهم المنطق الداخلي لتركيب الكتاب على هذا النحو، وقد تظفر باستنتاجات أولية مفيدة. القراءة هي رحلة في تضاريس نص، وتفحص الفهرس بمثابة تكوين خريطة للرحلة. سيكون لذلك التفحص أثرٌ في تكوين صورة إجمالية عن النص، وفي الغالب تكون هذه الصورة معينة على تفهم الأجزاء الصغيرة المكونة لها. وُجِد من الممارسة القرائية أن الصورة الكبيرة لما قبل القراءة تجعل عقلك قادراً على وضع الأجزاء المختلفة في مواضعها الصحيحة أثناء القراءة، وهو أمر ينعكس إيجاباً على الفهم والتعمق. تذكَّر أن: القارئ الجيد هو مَنْ لا يغرق في أغصان النص. دوماً يرتفع فوق النص، ليعاين الغابة ويستوعب الخريطة، ويعرف أين يقف النص من هذه المسألة الكبرى وتلك، وإلى أين يتجه ونحو ذلك.

٣. **تفحص غرض النص جيداً**، واسْعَ لتكوين تصور دقيق حيال الغاية التي وُجد النص من أجلها. التفحصان السابقان مفيدان في التعرف على غاية النص، وقد يكونان غير

كافيين، مما يجعلك أحياناً مُفتقراً لتفعيل رصيدك المعرفي، أو تقليب بعض الأجزاء المهمة في النص والقرءة السريعة فيها؛ إذ قد تقربك من الوصول إلى الغاية ولو بقالب أولي. تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من لا يسيء الظن بالنص دون دليل صلب!

٤. **تفحص بعض الزوايا المهمة في النص**، وذلك عبر توليد أسئلة من شأنها تحدي النص؛ إذ تعمل هذه الأسئلة في العادة على جعلك شريكاً بقدر ما في النص، وذلك بحسب ذخائرك المنهجية والمعرفية. لا تُكثر من هذه الأسئلة، وركز عوض ذلك على أهم الجوانب في النص؛ إذ قد يكون منها مثلاً ما هو متعلق بمسائل منهجية، ويدخل في ذلك نوعية البراهين أو الأدلة التي يسوقها المؤلف للتدليل على صحة أو دقة أو نجاعة ما يتوصل إليه من نتائج. تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من يطرح أسئلة بغرض إنجاح النص لا إفشاله!

٥. **تفحص قائمة المراجع**، حيث يفيد الاطلاع المبكر على المراجع في اكتشاف العديد من المسائل المهمة، ومنها: الحكم على متانة النص، فجودة النص نابعة من جودة مراجعه. ومنها أيضاً ما يتصل بالمرجعية الفكرية التي يؤمن بها المؤلف، وقد يقود ذلك إلى اكتشاف رؤيته الكلية، أو بعض التحيزات المضمرة في النص (=مخبوء النص). ويمكنك أن تولّد أسئلةً حيال المراجع التي اتكأ عليها المؤلفُ، ولماذا مثلاً يا تُرى لم يرجع لفلان أو علان، هل

تعمد تجاهله أم ماذا؟ تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من يُحسن تقييم مراجع النص.

٦. **تفحص المفاهيم المحورية في النص**، إذ قد يعوق فهمَ النص عدمُ إلمامك المعمق بالمفاهيم المحورية التي يستند إليها النصُ. إذا كنتَ تجهل مفهوماً محورياً أو أكثر في النص، فإن من الأفضل أن تتضلع معرفياً حيال هذا النص من المصادر المرجعية في هذا الباب عبر قراءات إثرائية مبكرة، وبخاصة إذا كان المؤلف لم يقف عند هذه المفاهيم عادّاً إياها ضمن المفاهيم المعروفة سلفاً لدى شريحة قرائه، أو أنه يتبنى دلالة خاصة لهذا المفهوم أو ذاك، وقد لا يتفق آخرون معه حيال ذلك ونحو ذلك من الحيثات المشابهة (في فصل تالٍ، سنتطرق لمسألة اختلاف دلالات المفاهيم الفلسفية، وكيف نعالج ذلك). تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من يتقن فتح النص بفهمه المعمق لمفاهيمه.

٧. **تفحص نوع القراءة الملائمة**، إذ لكل نص نوع من القراءة تلائمه، فالنص الفلسفي يختلف عن النص الأدبي مثلاً، إذ يتطلب النص الفلسفي قراءة متفحصة متأنية تجريدية منقبة متسائلة، بخلاف النص الأدبي المفتقر لقراءة متذوّقة خيالية محلّقة حلّالة لألغازه ورمزياته. يمكن إرجاع محدودية المكاسب القرائية التي يخرج بها القارئ إلى العديد من الأسباب، ولعل من أخطرها ما يتصل بهذه المسألة، وهذا ما يدفع لجعلها في بؤرة اهتمامنا ونحن نروم الدخول في عوالم النص، وسيجري تفصيل طويل حول هذه المسألة

فـي فصـل موالٍ. تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من يبتاع لنصه قراءة تلائمه.

٨. **تفحـص أقلامك للتعليق على النص**، إذ من الآليات الذكية لزيـادة فعالية القـراءة أن يتعلم القارئ تقنيـات التعليق على النـص بشـكل ناجع، ويمكن أن تكـون التعليقات على عدة أشكال، ومن أهمها:

أ- **التعليـق على النـص ذاته**، حيث يدون القـارئ ما يعنُّ له تجاه فكرة أو مفهوم أو اسـتنتاج أو منهج أو دليل ونحو ذلك، سواء أكان يوافق المؤلـف أم يخالفه في ذلك، عبر تعليـق مختصـر، مـع إمكانيـة اسـتخدام رمـوز خاصـة للقارئ، يطورها عبر الوقت مع أهمية ثباتها، حتى تكون مفهومـة له في حالة الرجوع إلى النص بعد فترات زمنية طويلـة. في السـنوات الأخيرة وجـدتُ أن القلم الأحمر هـو الأفضـل للتعليق علـى الكتـاب، إذ هـو المباين في اللـون (يمكنك اختيـار أي لون آخر مفضـل لك)، ولذا صارتْ مكتبتي مليئة بعشرات الأقلام الحمراء، وهي لا تفـارق شـنطتي الكتافيـة المحمولـة. الأكثـر أهمية أنني صرتُ لا أستطيع ألبتة القراءة دون قلم!

ب- **تدوين ملاحظات في صفحة بيضاء في مقدمة الكتاب**، حيـث يمكنك اسـتغلال صفحة بيضاء أو أكثر للإشـارة إلـى مسـائل أو موضوعات تهمك، والإحالـة إليها برقم الصفحـة فـي النـص المقـروء. فـي هـذه العمليـة يصنع القارئ فهرسه الخاص للنص، ولقد وجدتُ -عبر عقود

من القراءة- أنها من أكثر آليات التعليق نجاعة، حيث تمكنني من الإفادة من الكتب التي قرأتها والتعرف على المواطن التي أحتاجها عند كتابة نص ما أو الحاجة إلى إيراد اقتباس من هذا الكتاب أو ذاك ونحو ذلك.

تذكر أن: القارئ الجيد هو من لا يدعُ نسخته من الكتاب مشابهة لتلك التي على رفوف المكتبة!

٩. **يسعك تطبيق بعض الآليات الحديثة**، حيث يطرح بعض المتخصصين في القراءة بعض الأساليب الجديدة في القراءة، ومن ذلك على سبيل المثال ما يعرف بأسلوب»المعروف والمنشود والمتعلَّم» KWL[1]، حيث يقوم القارئ بتحديد الآتي:

أ- المعارف الموجودة لديه قبل قراءة النص، وهي المشار إليها بحرف K اختصاراً من كلمة Known.

ب- المعارف المرغوب الحصول عليها قبل قراءة النص، وهي المشار إليها بحرف W اختصاراً من كلمة Want-ed.

ج- المعارف المتعلَّمة فعلاً، وذلك بعد قراءة النص، وهي المشار إليها بحرف L اختصاراً من كلمة Learnt.

---

(١) انظر مثلًا: رشا عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٧، ص ١٢٩-١٣٢، وانظر أيضاً:

SMW Pubkishing (2020), **KWL Chart: KWL Charts Helps Students to Monitor Their Comprehension**, Independently published.

تذكَّر أن: القارئ الجيد هو من يتعلم دوماً آليات فعالة للقراءة تلائم مرحلته واحتياجاته، وتزيد غلته القرائية.

هذه جملة من المسائل التي رأينا طرحها في مرحلة ما قبل القراءة، والتي قد تكون مفيدة في لفت النظر إلى ضعفٍ ما لدى القارئ، فيعمل من ثمَّ على معالجته، وقد ترشده إلى نقاط قوة أو فرص قرائية، يحسن تقويتها واستغلالها؛ إذ قد يرتحل القارئُ عبرها إلى مستويات قرائية أفضل وأعمق. وقد تكون هذه المسائل المطروحة دالَّة على ما يشبهها من مسائل في هذه المرحلة الخطيرة، مما يحيل إلى القراءة أو التفكير أو النقاش حولها، فإن تحقق شيء من هذا، فقد نجح هذا الفصل التمهيدي في مهمته.

الفصل الثاني: ما القراءة!

الفصل الثاني: ما القراءة؟

كانتْ ملوكُ الفرسِ إذا غضبتْ على عاقل حبستْه مع جاهل!

أبو الحسن الماوردي

العالِمُ يعرفُ الجاهلَ؛ لأنه كان جاهلاً، والجاهل لا يعرف العالِم؛ لأنه لم يكن عالِماً!

ابن المعتز

في العقل غرف مُعتِمة، لا يدلنا على كنوزها غير قراءة ماهرة. لا يدور في خلدنا أن نؤثث مِعمار هذا الفصل بـ «تعريفات جامعة مانعة» للقراءة؛ لأننا لا نتقبل أن نمارس اغتيال القراءة بواسطة تعاريف ضيقة[1]، ولا بتوصيفات تقليدية ساذجة مبتذلة، فهي لا تصلحُ لتناول ماهية القراءة في مرسى مشدود بالنص الفلسفي، مما يجعلنا نرغب عنها جميعاً، فنيمم وجهنا من ثمَّ صوب معان وتحليلات والتماسات لطيفة تجهزنا لـ القراءة الفلسفية أو القراءة في الفلسفة؛ علّها أن تسهم في فتح عوالم جديدة أو تضيء زوايا معتمة، على نحو يُسهم في تحقيق مكاسب منهجية ومعرفية.

---

(١) بيتر برغر يحذر من ممارسة «الاغتيال بواسطة التعاريف».. إذ عندما نسمى المدروس نقضي عليه، انظر: ميشيل مافيزولي، **مزايا العقل الحساس**، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٤، ص ٩٣.

في هذا السياق، نتحدث على وجه الخصوص عن نوع من القراءة الفعالة لنصوص فلسفية جيدة، وسنعمد في فصول تالية إلى تحديد ملامحها. يتعين التنبيه في مقدمة هذا الفصل إلى أن التوصيفات والمقاربات التي سنوردها للقراءة، وإن بدتْ عامة، وهي كذلك بالفعل، إلا أنها تراعي في جوهرها طبيعة القراءة الفلسفية من وجوه عديدة، سيتبينها القارئ أكثر، حينما يتقدم في القراءة في هذا الكتاب، وهو ما يغنينا عن الإشارات التفصيلية المحددة في هذا الشأن، فنباهة القارئ تكفي وتغني.

١ـ نحو توصيف القراءة

التوصيف سلْب وإيجاب، وهما يكملان بعضهما البعض؛ حيث يُنيران زوايا النقض أو الهدم، والتركيب أو البناء؛ مما يُظفر العقل بتصور أشسع وأحكم وأكمل للمسائل المفكر بها. وقد عُبّر في الأدبيات الإسلامية عن السلب والإيجاب بـ التخلية والتحلية، وجاء تحليل كلمة التوحيد: **لا إله إلا الله**، عبر السلب (التخلية=لا إله)، والإيجاب (التحلية=إلا الله)، ومجيء التخلية قبل التحلية، هو من باب تهيئة السياق أو الموضع للبناء أو التقبل للمراد، وقد جاء ذلك في القرآن الكريم كثيراً، ومنها مثلاً: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٥]. ويمكن أن يقال إن السلب أو التخلية هو من باب تطهير الثوب النجس، والإيجاب أو التَحلية هو من قبيل تعطيره.

المعاني السابقة تُغرينا على أن نجري توصيفنا للقراءة بالطريقة عينها؛ ولذا، فسنبتدر توصيفنا للقراءة بالسلبي، لكونه ينقض التراكم

المنكود، ويربك الإنساق التعسة، ويجرف الأرض غير المهيأة (=التخلية/ التهيئة). ثم نعرج بعد ذلك على الإيجابي بأبعاده البنائية (=التحلية/ البناء)، حيث تكون السياقات قد أخذتْ أهبتها واستعدتْ لتقبل أبنية القراءة الجيدة، مع إيراد ثلاثة مواضع للسلب (المعنوي)، ومثلها للإيجاب، مراعين التسلسل والتعاضد فيما بينها، وقد تقوى إن هي جُمعتْ أن تكوّن توصيفاً جيداً للقراءة المتوخاة، كما سنصير إليه في المحور الذي يجمع السلبي والإيجابي لتوصيف شامل للقراءة المنشودة.

١-١ التوصيف السالب للقراءة

١-١-١ القراءة: إماطة جهل

القراءة الجادة صرخة في وجه طوفان يشتهي تجهيلنا أو تسطحينا. هذا مقام أول تأسيسي للسلب؛ وذلك أن القراءة تمارس عبره إعداماً للجهل في هذا المجال المعرفي أو ذاك، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الإعدام التام للجهل، وإنما القضاء على أكثر جيوشه وتدمير أكثر آلياته، ونسف أنظمة تصنيع أغاليطه!. القول بأن القراءة سعي لإعدام الجهل، يعني أن الجهل ليس عدماً (= الجهل المركب)، إذ كيف نُعدِمُ العدمَ؟

الجَهْلُ في اللغة العربية هو ضد العلم. وتَجَاهل: أَظهر الجَهْل، والتجهيل مصدر جهَّل، وجهَّله أي: نسبه إلى الجهل، والجَهْلُ: اعتِقاد الشيء على خلافِ ما هو علَيه. والجَهْلُ البسيط : تعبيرٌ أُطلِقَ على من يُسَلِّمُ بجهله. والجَهْلُ المرَكَّب: على من لا يسلِّم به، فيدَّعى ما لا

يعلم[1]. وبشكل عام، يمكن القول إن الجهل في التراث العربي الإسلامي[2] يشير إلى خلو الذهن من العلم الصحيح حيال شيء ما (الجهل البسيط)، كما يشير أيضاً إلى امتلاء الذهن بما هو مغلوط حياله (جهل مركب).

وردت كلمة الجهل بتصريفاتها المختلفة ٢٤ مرة في النص القرآني. ويتوفر هذا النص الكريم على شذرات تأسيسية لنسبية علم الإنسان ومطلقية علم الإله، وحتمية الجهل من جهتي الأصل والتطبيق، ولعل من أوضحها هذه الشذرات الأربع التي تأتي في سردية تعاقبية عجيبة:

أ- تقرير الجهل الأصلي الأولي وتزويد الإنسان بأدوات التعلم:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [القلم: ٤-٥].

---

(١) انظر المعاجم العربية: لسان العرب، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.

(٢) في الأدبيات الغربية، يُعرَّفُ الجهلُ أو يوصف عادة بأنه: غياب Absence أو تشويه Distortion أو عدم اكتمال Incompleteness للمعرفة الحقيقية، وهذا يعني أن تعريف الجهل يتخذ قالباً سالباً فهو عدم العلم أو عدم المعرفة Non Knowledge، وفي هذا الاتجاه يشير الباحث مايكل سميثسون Smithson إلى أن اللغة مسلّحة بأدوات للتعبير عن العلم لا الجهل، وكثيراً ما يُربط مفهوم الجهل بمفاهيم عدم التأكد أو اللاتحدد والأخطاء:

Smithson, **Ignorance and Uncertainty**, p. 2-7.

ب-السعي لزيادة العلم ورفع الجهل ما أمكن:

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤].

ج-إعادة تأكيد أصالة الجهل وحتميته:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

د- إعادة تأكيد نسبية العلم البشري:

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥].

الشذرات القرآنية السابقة تستحق الكثير من التحليل المعمق، إلا أننا سنكتفي بعدد من التحليلات التشابكية لها مجتمعة طلباً للاختصار، وذلك كما يلي:

١- هذه الشذرات تؤسس حتمية الجهل، مما يُنبت يقيناً إبستمولوجياً بأن الإنسان كائن جهول؛ من حيث الأصل والمبتدأ، ومن حيث التفريعات والمنتهى، فالإنسان يركن في نهاية مغامراته الاستكشافية إلى تراكم هائل من الجهل، ولا يظفر إلا بفتات وأشتات من العلم الحقيقي، أي: العلم بالأشياء كما هي. ويندرج في حتمية الجهل اعتقاد الإنسان بجهله في المسائل التفصيلية؛ إذ إن الإنسان يضع في اعتباره احتمال كونه جاهلاً في مسألة أو أكثر حيال موضوعات يتوفر حيالها على قدر من المعرفة. وهذا ما يمزج يقينية العلم بارتياب الجهل، وحتمية العلم بـ لا تحدد

الجهل، سواء أكان مصدر العلم والجهل: العقل أم الحدس أم الحس، أم خليطاً منها.

٢- هل تتضمن هذه الشذرات إشارة إلى علاقة ما بين الجاهل والمجهول شبيهة بالعلاقة بين العالِم والمعلوم؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فهذا يعني أن للجاهل ذاتاً، وللمجهول موضوعاً، وهذا ما يعني إمكان وجود مذهبي: الذاتية والموضوعية إزاء: الجاهل والمجهول. عند التمعن في الشذرات القرآنية السابقة، يسعنا أن نجيب بنعم؛ إذ ثمة إشارات تبدو جلية، وذلك أن الشذرة الأولى تشير إلى الإنسان «المولود الجاهل» ثم تتحدث عن الشيء المجهول بالقول «لا يعلمون شيئاً». هذه العلاقة بين الجاهل والمجهول يمكن أن تقودنا إلى نتائج إبستمولوجية ذات قيمة. أعتقد أنها جديرة بالتأمل والبحث المستقبلي الاستكشافي.

٣- لا تخلو الشذرات القرآنية من فائدة أكسيولوجية (أخلاقية)؛ إذ كأنها تسعى إلى أن تُباعِد بين الإنسان والغرور، حيث إنه ولد جاهلاً، وبعد كل الجهود التي يبذلها من أجل التعلم، تختتم السردية القرآنية المشهد بـ ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٥﴾ ﴾. وتتأكد أهمية هذه المسألة بعد تأليه العلم في عصر الحداثة باكتشافاته العلمية الثورية في كثير من الحقول والعلوم، والانخداع من ثمّ بأن الإنسان بعقليته «العلموية»[1]

(١) Scientism بقالبها الوضعاني المتطرف Positivism، ويُشار إلى أن الفيلسوف والبيولوجي الفرنسي فليكس لو دونتاك (١٨٦٩-١٩١٧) هو أول من استعمل =

أضحى نصف إله أو حتى إلهاً كاملاً، يَعلَم ويعمل بعلمه، ويُقرُ القيمَ؛ لـ خدمة البشرية وإسعادها. هذا الغرور غير المسبوق في التاريخ البشري بحاجة إلى كبح فلسفي ولجم أخلاقي، وليس ثمة شيء أنجع من حقن الإنسان بحتمية جهله. أحسب أن هذا التأسيس سيُعيننا على أن «نكرمز» الجهل، مما يرتِّب عليه أبعاداً أخلاقية تربوية، فيندفع الإنسان إلى الاعتراف الطوعي الصادق بجهله، بعد أن يدرك قيمة الجهل وكونه جزءاً لا يتجزأ من المعرفة، أي: أنه سيعين الإنسان المعاصر على التواضع والتعلم من كل أحد، والإيمان بتجدد المعارف بتعميق المناهج وتحسين الأدوات؛ والتحلي بالفضول المعرفي والتواضع الدائم، ففي نهاية المطاف، ثمة جهل كبير يُغرقنا ويحوطنا جميعاً بأقدار ضخمة تجاه قضايا معقدة أشد التعقيد.

٤- فيما يخص موضوع الجهل، الشذرات السابقة توجه الخطاب بصيغة الجمع لا المفرد كما جاء في الآيتين الكريمتين: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، ﴿وَلَٰكِنِّيٓ أَرَىٰكُمۡ قَوۡمٗا تَجۡهَلُونَ﴾ [هود: ٢٩]. ماذا يمكن أن نستنتج من هذا؟

يُفهم من هذه الشذرات أن الجهل نسق مجتمعي، فالتعبير هنا

= مصطلح العلموية في كتابه «ضد المنهج» ١٩١٢، زاعماً فيه أن العلم قادر على «حل كل المشكلات التي لها معنى»، جاعلاً من العلم النشاط المعرفي الوحيد، بما يؤول إلى محق الفلسفة والدين معاً، انظر: مارك لوني، **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**، ترجمة: الزواوي بغوره، بيروت: الروافد، ط١، ٢٠٢٠، ص ٣٥.

استخدم صيغة المضارع «تجهلون»، مما يشير إلى أنه فعل نسقي سياقي مجتمعي، وعليه فإنه ليس ناجعاً أن نتحدث عن جهل لفرد أو لجماعة ما، دون ربطه بسياق أو نسق محدد. مفاد هذا أن الجهل يعمل بذكاء، لكي يحقق أهدافه المتوخاة، بما في ذلك أنه يتوسل بمنظومة منطقية[1] تقوم على صناعة الأغاليط وتفريعها واستثمارها وربما السعي لتبيئتها بما يجعلها فاعلة في سياقاتها المجتمعية. ولعل في هذه النتيجة ما يدعنا نفكر في الجهل بوصفه جهاز إنتاج أغاليط. هذا الجهاز يمكن النظر إليه على أنه: جهاز ذهني (=مبحث إبستمولوجي)، ونسق مجتمعي (=مبحث سوسيولوجي).

الشذرات السابقة جميعها تؤكد على أننا في مسيس الحاجة لتأسيس سوسيولوجيا الجهل، وكذلك إلى تأسيس علم نفس الجهل وعلم نفس اجتماع الجهل أيضاً، على أن يكون ذلك ضمن مباحث كبيرة تكاملية تقوم على مدخل الدراسات المتداخلة أو عابرة التخصصات Multidisciplinary and Transdisciplinary، على أن نعالج فيها مباحث فرعية عديدة ومنها: تاريخ الجهل، وأنثربولوجيا الجهل، واقتصاديات الجهل، وذهنية الجهل، ودوافع الجهل، واتجاهات الجهل. وهذه المباحث الجديدة يمكن أن تقودنا إلى بناء ما يمكن تسميته بـ«إبستمولوجيا الجهل»[2]، في إطار أكثر تكاملية وعمقاً.

---

(١) أشار كانط إلى ما أسماه Logic of Illusion مشيراً إلى أنه "a sophistical art of giving to ignorance"، Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (1929), Translated by: Norman Smith, London: Macmillan, p. 99.

(٢) ظل هذا المبحث مُغيَّباً لفترات طويلة ليس فقط في العلوم الاجتماعية والإنسانية وإنما في الفلسفة ذاتها، ويعزو البعض هذا التغييب في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الغربي إلى سيطرة فكرة الحتمية العلمية والسعي للظفر بالمعرفة =

١-١-٢ القراءة: محو جمود

هـذا مقامُ ثانٍ للسـلب في القـراءة. إنقاص الجهـل ضروري لكل قـارئ بقـدر ما يلائمـه ويحقق أغراضـه المعرفية والحياتيـة، بيد أنه لا يكفـي، فقصـارى هذا أنه يوصلنا إلى قدر مـن العلم، إلا أنه يعجز عن العبور بنا إلى ما وراء العلم المستقر، وهو ذلك الإطار المعرفي الذي يكون قارّاً في قاع المعرفة الإنسـانية، مما يوحي بجموده وعدم قدرته على مواكبة اللحظة الراهنة والاستجابة لمتطلباتها وتحدياتها.

وهذا ما يدعو إلى ممارسـة مسـتوى أسمى من السلب، يولِّد لدينا نوعـاً تجديديـاً مـن القـراءة في السـياقات التـي تتطلب ذلـك، ومنها: السـياقات الفلسـفية والدينية والأدبيـة، على أن هذا اللـون من القراءة يجـب أن يكون محفوفـاً بمهارات قرائية عالية؛ ولـذا فهي مخصوصة للقـارئ المقتدر وفق مختلف المسـتويات والمجالات، وهذا القارئ ليـس «هو صفحة البياض التي يكتب النص فيها جسـده»[1]، وإنما هو

= الحقيقيـة أو المعرفـة النافعـة المؤديـة إلـى: القوة والثـروة، مما جعل هـذا المبحث ضامراً ومهمَّشـاً ومُعالَجاً بقوالب ضمنية سـالبة غير مباشـرة، انظر مثلاً: Smithson, **Ignorance and Uncertainty**, p. 1-4. ثـم تطـورت المعالجـات بعـض الشـيء -فـي العقـود الأخيرة- في هـذه العلوم وفي الفضاء الفلسـفي أيضـاً، وطورت عدة مفاهيم لمعالجة مسـألة الجهل من زوايا إبسـتمولوجية تحت مسـميات عديدة ومن أبرزهـا: Epistemology of ignorance, Agnotology ، وعمـدت هذه المعالجات إلـى سـيقنة Contextualization المقاربات السوسـيولوجية والأنثربولوجية للجهل مع ربطها مع عوامل عديدة مثل: السرية وعدم اليقين والالتباس والصمت والغياب والعجز: Arfini (2019), **Ignorant Cognition**, p. 1-3.

(١) منذر عياشـي، فـي مقدمته للكتاب الذي ترجمه: رولان بـارت، **لذة النص**، بيروت: مركـز الإنمـاء الحضـاري، ط١، ١٩٩٢، ص ١٣، على أن منـذراً مكّن النص من =

الشريك الذي ورِث النصَ من كاتبه، فيتقاسم معه المكاسب المعرفية والمنهجية والأسلوبية، مع الاحتفاظ بحق تجاوز النص والعبور بعده إلى آفاق معرفية جديدة، بعد دفع تكاليف العبور، إبستمولوجياً ومنهجياً ومفاهيماً.

مثل هذه القراءة النوعية تمارس -كما يفعل **عبدالفتاح كيليطو** في تجربة قرائية راقية- محواً للنصوص التي يقرؤها القارئ بغية إعادة كتابتها من جديد، «فيكون اشتغال القراءة بالنصوص-الطّروس[1]، محكوماً عليه بغاية إنتاج حكاية.. من هنا تتبدّى حيوية الفعل القرائي ومشقته .. والنزوع إلى استنبات الحكايات في النصوص المقروءة .. يتطلب [من القارئ] نفاذاً إلى طيات المقروء والتنبه للتفاصيل المضمرة للأثر .. قدرةً يتداخل فيها الخيال بالمعرفة المكينة بالعلوم الإنسانية»[2]. وحده القارئ يطيق المحو، فالكاتب لا يستطيع أن يمحو أي شيء كتبه، فغاية ما يفعل -كما يقول **رولان بارت**- أن يقول: «ألغي، وأمسح، وأعدّل»، وليس في هذا طرس، وإنما كتابة أخرى[3].

وقد يتوسل هذا السلبُ بالمحو الهجومي والطرس الاجتياجي،

= جسد القارئ، في حين ارتأيت أنا عكس ذلك، حيث لا نقر الانصياعية التامة للنص، إلا في سياق النص الديني القطعي (ثبوتاً ودلالة).

(١) الطّروس جمع طِرس، والطِرس: الكتاب الذي مُحيَ ثم كُتب، طرَّس الخطوطَ محاها، طرَّس الكتابَ كتَبه أو أعاد الكتابة على المكتوب الممحو، ولذا فهو يعني الكتاب الذي أعيد كتابته بعد محي النسخة الأصلية، ويقال: الطرِس والطِلس.

(٢) خالد بلقاسم، **مرايا القراءة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ص ١١٩- ١٢٢.

(٣) بارت، لذة النص، ص ١٧.

فيتـذرع بحالـة عدائية تجاه ما هو مكتوب، وهنا نجـد كيليطو يقرر أنه «ليس من المبالغة القول بأن كل كتاب يهدف إلى إبادة كتاب آخر، أو كتب أخرى»[1]. مثل هذه الصياغات والتوصيفات الهجومية تخبئ في تضاعيفهـا قدراً مـن العنف اللفظي وربما العنـف الفكري، وقد تكون مستساغة في بعض المعارك المبررة معرفياً وحضارياً (سنعرض لاحقاً لبعـض الممارسـات في إطار الفكر الفلسـفي)، وقـد يحاجج البعضُ بأنهـا مقبولـة ومطلوبة في كل حال، على اعتبـار أن المعرفة (=القراءة والكتابة) قوة، والقوة تواجه، فتُبيد أو تُباد!

١-١-٣ القراءة: مقاومة رداءة

هـذا مقـام ثالث للسـلب، وهو مقـام متاح لعموم القـراء، حيث لا اشـتراطات خاصـة له؛ وذلـك أن «كل قراءة هي فعـل مقاومة. مقاومة مـاذا؟ مقاومـة كل العوارض»[2]الرديئـة أو السـلبية أو غيـر المواتيـة، فالقراءة هي مقاومة للجهل والغرور كما مر معنا، وهي مقاومة كذلك للفنـاء والتلاشـي؛ وذلك أن القراءة تقاوم الفنـاء عبر ما يكملها ويتوّج فعلهـا، أعنـي: الكتابة؛ وذلك أن الإنسـان يشـيد «بيوتاً لأنـه يعرف أنه حـي، ولكنـه يكتـب كتباً لأنه يعلم أنـه فان»[3]. ولقـد كان ذكياً إبراهام لينكون حينما اهتدى في خطاب ألقاه عام ١٨٥٩ حول أهم مخترعات الإنسـان، حيـث خلـص إلـى أنهـا الكتابـة، التي ينقـل عبرهـا الأفكار والمخترعـات للآخريـن، ولولا الكتابـة لما اسـتطعنا مخاطبة الموتى

---

(١) عبدالفتاح كيليطو، لسان آدم، الدار البيضاء: توبقال، ط٢، ٢٠٠١،.ص ١١٤.

(٢) دانيال بناك، **متعة القراءة**، بيروت: الساقي، ط١، ٢٠١٥، ص ٧٤.

(٣) بناك، **متعة القراءة**، ص ١٥٨.

والعبُّ من رصيدهم الخلاق، مقرراً محورية الكتابة في بناء الحضارات[1].

وفي القراءة مقاومة أيضاً لجوانب سلبية عديدة أخرى، حيث تقاوم:

- الكذب، فالقراءة تفضح: سرديات سرقة التاريخ، وحبكات اختطاف الحاضر، حيث تُوقف القارئ على معالم الماضي وشواهد الحاضر، مما يجعله محتفظاً بماضيه وحاضره، ومن ثمَّ بمستقبله.
- التسلط، فالقراءة تنبه على عوامل تشكّل التسلط، وتحث على عدم التساهل في تجذرها في المجتمع، في محاولة للحد من إنبات بذور التجبر والاستبداد.
- الفقر، فالقراءة تُذيب موالح الفاقة في ماعون الوعي، لتطهو به للفئات الفقيرة والمهمشة وجبات التمكين والإقدار في الحياة والمعاش.
- الجريمة، وذلك أن القراءة تُوقفنا على فهم معمق للجرائم الواقعة أو المحتملة وأسباب انتشارها وتسهم في بلورة حلول للحد منها.
- الكراهية، إذ إن القراءة تفتح آفاق النفس على المحبة وتضيء العقل بالقواسم المشتركة، مما يزيد من هوامش التقبل والتعايش، ومن ثم التعاون والمحبة.

---

(1) Alexander Pollatsek, Rebecca Treiman, **The Oxford Handbook of Reading**, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 3.

- العنف، حيث تقاوم القراءة بواعث العنف وتهتك أستار المتورطين به في السياقات الدينية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية.

نعم، تقاوم القراءة كل ما سبق، بل أكثر. ولو اختزلنا ذلك، لقلنا بأن القراءة تقاوم الرداءة وتحاصر الشر، بمختلف تجلياتهما وأشكالهما. إنها تسعى لسلب الشر والرداءة ونقضهما، عبر الوعي بخطورتهما وشؤمهما، مع تصيد البراهين والشواهد الدالة أو المؤكدة على ذلك.

أنهينا مواضع السلب، وكأننا بذلك قد غسلنا القراءةَ ومحضناها ثلاثاً بالسلب، مما يدفعنا إلى التهيؤ لتعطيرها ثلاثاً بالإيجاب، وليكن ذلك عبر ثلاثة عنوانات فرعية متسلسلة.

١-٢ التوصيف الموجب للقراءة

١-٢-١ القراءة: تشسيع عوالم

نحن نعيش داخل صناديق محكمة الغلق، لا شيء يفتحها سوى قراءة فعالة. الإنسان غير القارئ منكفئ على عوالم نفسه. إنه مطمور في خبراتها، محدود بحواسها. وحدها القراءة من تفلح في جره لكي يخرج من هذه العوالم الضيقة في ذاتها المضيقة لغيرها، والانعتاق من قبضة الخبرات الضئيلة والحواس المحدودة. هذا هو أول قوالب الإيجاب أو البناء في القراءة، حيث تدفعنا إلى مغامرة الاكتشاف لعوالم جديدة بما في ذلك عوالم المنهج والمفهوم، وهي الأكثر أهمية ونجاعة.

أسس المناهج الرئيسة مركوزة في الإنسان، فهي قبْلية فطرية (سنعرض لهذا في الفصل الأخير)، وهذه نعمة ربانية كبيرة؛ إذ بها يتدبر الإنسانُ معاشه، فبقليل من التعليم والقراءة يمكن أن يعتاش ويؤمِّن لنفسه عملاً وصنعة، غير أن البراعة في المناهج تفتقر إلى قراءات معمقة في نصوص جيدة، من شأنها تجهيز العقل بركائز المناهج وأبعادها وخطواتها، مع تنبيهه لتحدياتها ونقاط ضعفها وسلبياتها. تخيلوا معي عقلاً لا يفكر غالباً إلا بمنهج استنباطي (استنتاجي)، أي خسارة تحلُّ بهذا العقل؟

أس التفكير الإدراك، ودركَ في أصلها اللغوي تعني: لحِقَ، والعوالم المحيطة بالإنسان كثيرة ومعقدة ومتشابكة، والأخطر من ذلك أنها كالطريدة، فهي تتمنع عليه، مما يضطره إلى أن يُحسِن اللحاقَ بطرائده واصطيادها بأسلحة المنهج. تخيلوا معي عقلاً مُسلَّحاً بالاستنباط والاستقراء (بما فيه التجريب)، والاستخبار أيضاً، والاستخبار، مأخوذ من الخبر: النقل، أي: طلب الخبر من النص الديني، أو قل هو: نهج استحضار الهدايات والمعارف من النصوص الدينية.

من المرشح أن يكون هذا العقلُ التكاملي في مناهجه متوفراً على أفضل الحقائق المتضافرة فيما بينها بطريقة محكمة؛ وذلك أنه يؤمن بأن كل منهج هو ملائم في سياق معرفي محدد، أي: أن ما يصلح لسياق قد لا يلائم آخر، فيجمع بهذا المنهج وذاك اشتغالات علمية أو فَكرية في سياقات معرفية متنوعة. ومن ذلك مثلاً: الاستخبار هو المنهج الوحيد الناجع في المجالات المعرفية الدينية، وعلى رأسها كل ما يتعلق بـ عالَم الغيب (=الميتافيزيقا)؛ إذ لا قدرة البتة لبقية

المناهج الاستنباطية أو الاستقرائية على استكناه هذا العالم الغامض المعقد، وهو خارج قدرات العقل الإنساني أصلاً، مما يحوجه إلى خبر صادق، وهو ما تتكفل به نصوص الوحيين الشريفين.

١-٢-٢ القراءة: إنماء عقول

التفكير لا يتنفس إلا بقراءة متراكمة، فإن توقفتْ اختنق. هذا مقام ثان للإيجاب. لا يمكن للحياة أن تستقيم دون قدر كافٍ من الاستثمار الرشيد للمقدرات، والإنماء الذكي لها؛ إذ بدونه تضعف الثراوت وتُستنزف، وقد تبلى وتفنى. ذخائر الإنسان المنهجية واللغوية ينطبق عليها ما سبق، ولا سبيل لتنميتها وزيادتها إلا بالقراءة الفعالة المنهجية المخططة التراكمية. البعض-مثلاً- يظن أن المناهج تُنال بقراءة واحدة كبيرة مركزة في وقت معين، وهذا محض وهم، فكل منهج من المناهج له أسراره التي لا يبوح بها للقارئ العابر، وإنما للقارئ العنيد الذي يدمن المطالعة ويراكم التنظيرات والتطبيقات حيال هذا المنهج وذاك، مما يزيد من مدخراته في هذا المنهج أو ذاك، فتتحسن ممارساته المنهجية وتطبيقاته، وقد يكتشف طرقاً أو أساليب جديدة ضمن هذا المنهج، فيقدم بذلك إسهاماً علمياً مثرياً للأدبيات المنهجية.

ما سبق كان في جانب المنهج، وأما اللغة فعلى درجة كبيرة من الأهمية والتأثير، حيث أثبتت دراسات علمية عديدة أهمية تعضيد الذخيرة اللغوية لتمتين التفكير وتعميقه، وتحسين طرائق الإنسان للوصول إلى معارف جديدة، وخصصت حقول معرفية لدراسة اللغة مثل: اللسانيات العصبية Neurolinguistics،

وفلسفة اللغة وعلم النفس اللغوي ونحوها كثير[1]. ليتكم تتخيلون معي منْ يكون حبيساً لمفردات لغوية قوامها ٥ آلاف كلمة فقط، مع افتقاره للملكات اللغوية والاشتقاقية والقدرات التصويرية المجازية[2]، هل سيشابه من يسبح في بحور اللغة والمجازات والأساليب والاشتقاقات؟ في الحقيقة، لا مجال إطلاقاً للمقارنة، فالثاني هو وحده من يمتلك القدرة على خوض مغامرات اكتشاف العوالم التي تتكشف له، الواحد تلو الآخر عبر تفعيله للمناهج المتعددة، كل في مجاله.

اللغة لا تنمو بمجرد دراستها وإتقانها نظرياً، وإنما عبر قراءات متواصلة لنصوصٍ منْ يمتلك أسرار اللغة من الكتّاب الكبار في المجالات المعرفية المستهدفة؛ إذ إنهم يطوعونها بطريقة عجيبة للتعبير عن أفكار موغلة في العمق، فيجعلونها وسيلة تقودهم إليها، وهذا هو المستوى الأعمق في التعاطي مع اللغة وبها وفيها ومنها وإليها. من يشكك في فعالية القراءة لهؤلاء الكبار، فعليه أن يجرب القراءة في نصوصهم لمدة سنة على الأقل، ثم لينظر بمَ يرجع به عقلُه ومنهجُه ولغتُه؟

---

(١) انظر مثلًا: صلاح إسماعيل، **فلسفة اللغة**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠١٧، ص ٢١-٢٧؛ عائشة الحضيري، **فلسفة اللغة والمعنى**، بيروت: كلمة، ط١، ٢٠١٦؛ جورج يول، **دراسة اللغة**، ترجمة: حمزة المزيني، بيروت: جداول، ط١، ٢٠١٧، ص ٢١٣-٢٣١؛ راي جاكندوف، **اللغة والوعي والثقافة – أبحاث في البنية الذهنية**، ترجمة: محمد غاليم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٢٠، ص ٢١٠-٢١٤.

(٢) انظر مثلًا: توفيق فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٦.

١-٢-٣ القراءة: تزكية نفوس

هذا مقام ثالث إيجابي للقراءة. في شذرة تشخيصية ذهبية، يومئ ابن الجوزي إلى داء عُضال يحدث من جراء ضعف القراءة، وهو داء الاستبداد بالرأي، والتيه والغرور، فهو يقول: «من اقتصر على ما يعلمه فظنّه كافياً، استبد برأيه، وصار تعظيمه لنفسه مانعاً من الاستفادة. والمذاكرة تبين له خطأه»(١). وفي شذرة تشخيصية مكمّلة لسابقتها، يحذّرنا محمد بن الحسين بن علي من أنه: «ما دخل قلبَ امرئ شيءٌ من الكِبْر قط، إلا نقص من عقله بقدر ما دخل من ذلك أو كثُر»(٢). مفاد ذلك، أن الغرور يُنقِص العقل ويثلبه، وهذا مشاهد محسوس، وهي مسألة قابلة للاستقراء والتجريب. لا تقف القراءات المشخصة المنقبة عن مساوئ الاستبداد والغرور عند تخوم الانثلامات العقلية والخسائر المعرفية، بل ثمة شيء يطال التدين الصافي ذاته؛ حيث يقرر ابن تيمية بأن: «الكبر ينافي حقيقة العبوديَّة»(٣)، مما يعضد كون القراءة أداة جيدة لبناء شخصية شورية متسامحة منصفة متواضعة عميقة متدينة معتدلة.

القراءات الفعالة تسهم في ذلك بقدر جيد، وإن كانت لا تضمنه؛ إذ تعود صفات الاستبداد والغرور والصلف والنزق إلى عوامل نفسية في المقام الأول، بيد أن القراءة يمكن أن تكون ضمن العلاجات في

---

(١) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صيد الخاطر، دمشق: دار القلم، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٢٧.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين للغزالي، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٣، ج٣، ص ٣٣٩.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، العبودية، تحقيق: محمد زهير شاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ٢٠٠٥، ص ٩٩.

ذلـك، وبخاصة إن اهتدى القارئ إلى نصـوص كتّاب يتوفرون حقيقة علـى التسـامح والإنصـاف والاعتـدال والتواضع، حيـث يعمل النص الجيـد فـي هذا الباب كما لو كان حاضنة أو مؤسسـة تربوية، وذلك أن الصدق مؤثر في هذه المسائل أيما تأثير.

١-٣ القراءة: توصيف مركب

بعد الانتهاء من توصيف القراءة في السـياقات السـالبة والموجبة، دعونـا نلتقـطْ هذه التوصيفات لنركـب منها توصيفاً عامـاً للقراءة التي نحسب أنها جيدة للقراءة المنشودة في النصوص الفلسفية وما شابهها، وليكن ذلك على مرحلتين:

- التوصيفات السـالبة للقـراءة تقوم على ثلاثة معـانٍ: إماطة، محو، مقاومة، وهي تتفاعل في المرحلة الأولى مع الخارج (= الجهل، الجمود، الرداءة)؛ لضمان تكوين الوعي اللازم حيالـه، وحمايـة الـذات مـن الأضـرار المحتملـة. ولهـذا، تسـتهدف القـراءة السـالبة: إماطـة جهـل، ومحـو جمـود، ومقاومة رداءة.
- التوصيفـات الموجبـة للقـراءة تتأسـس علـى ثلاثـة معـان: تشسيع، إنماء، تزكية، وتشتغل في المقام الأول بالذات وما يعتمـل داخلها (= عوالم، عقول، نفوس)، إحساسـاً وعقلاً ونفساً؛ وذلك من أجل ضمان الارتقاء بالذات التي حميناها في مرحلة السـلب. وهذا ما يجعل القراءة الموجبة تتوخى: تشسيع عوالم، وإنماء عقول، وتزكية نفوس.

وبجمـع هـذا إلـى ذاك، تكون القراءة المنشـودة ضرباً مـن: إماطة

جهل، ومحو جمود، ومقاومة رداءة، وتشسيع عوالم، وإنماء عقول، وتزكية نفوس. هذه غنائم كبار، فمن يدفع كلفتها؟

سيكون مفيداً لو ارتحلنا صوب توصيفات من نوع آخر للقراءة؛ إذ إنها تعين على استكناه أبعاد أو عمليات أو سمات إضافية للقراءة أو توضيح ما ورد آنفاً من زوايا أخرى مكمّلة. سيكون ذلك عبر محورين متكاملين: علمي ومهاري.

٢. علم نفس القراءة

اهتم علم النفس ببحث موضوع القراءة في وقت مبكر من القرن العشرين الميلادي[١]، وغدتِ القراءة موضوعاً أساسياً في حقول نفسية عديدة، كما في علم النفس الذهني[٢] وعلم النفس العصبي، وذلك لأهمية فعل القراءة في الحياة المعاصرة، وأكد علم النفس الذهني الارتباط العضوي بين القراءة والتفكير؛ إذ إن القراءة تسهم في إكساب القارئ باقة من مهارات التفكير من تحليل وتفكيك وتقييم ونقد ومقارنة واستنتاج وتنبؤ وبلورة افتراضات وحل مشكلات

---

(١) من أوائل الأعمال البحثية في محيط علم النفس، يُشار عادة إلى عمل ظل مفيداً إلى يومنا هذا:

Huey's **ThePsychology and Pedagogy of Reading** in 1908

على أن البحث حول القراءة تأثر سلباً بعد هيمنة المدرسة السلوكية من ١٩٢٠-١٩٦٠، ونشط البحث بعدها، لتشهد الأدبيات النفسية اهتماماً كبيراً بالقراءة في مسارات عديدة، انظر:

Pollatsek and Treiman, **The Oxford Handbook of Reading**, p. 4-6.

(٢) علم النفس الذهني هي الترجمة الأكثر دقة لـ Cognitive Psychology من الترجمة العربية الشائعة علم النفس المعرفي.

واتخاذ قرارات، مع التشديد على أهمية كون القارئ فاعلاً في التعامل مع النص المقروء باستخدام استراتيجيات جيدة، في سياق يفعّل فيه معارفه وخبراته السابقة والسعي لتوظيفها بطريقة ملائمة لتعمق فهم النص، بوصفه بناء يتشكل عبر قراءة جيدة في قوالب متدرجة، تأخذ ثلاثة أطوار[1]:

- **القراءة السطورية**، وهي القراءة الحرفية، التي تركز على فهم الكلمات والجمل والمعاني في قوالب مكتفية بالمعنى اللغوي المباشر.

- **القراءة ما بين السطورية**، وهي القراءة التفسيرية، الذاهبة إلى إيجاد تفسير مقبول للنص، عبر التقاط المعاني الضمنية بما فيها غايات الكاتب، والسعي لإيجاد علاقات بين النص والمعارف السابقة للقارئ، في قالب يجهد لأن يبني معنى جديداً.

- **القراءة ما وراء السطورية**، وهي القراءة التطبيقية، الساعية إلى تفعيل النص في سياق تطبيقي، بما يتطلب مواجهة النص بجملة من الأسئلة والتنبؤات حيال النجاعة التطبيقية للنص ونحو ذلك.

ثمة نظريات عديدة في علم النفس العصبي تشير إلى أن المخ لديه قابلية للتعديل التوسعي من جراء جملة من العوامل، ومن أهمها: القراءة، حيث ترتبط القراءة بالمخططات الذهنية للدماغ، وتعمل على تنشيط البنى المعرفية اللغوية في المخ، ويزداد ذلك مع نصوص ذات سمَات خاصة من جهة مضمونها وشكلها[2].

---

(١) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٢٨-٣١.

(٢) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٢٩. نظرية المخطط الذهني تسمى =

٣. مهارات القراءة

القـراءة الفعالـة لها عتادها المهاري، الذي يسـتلزم تعلمـاً معمقاً، ومصاحبـة وممارسـة مطولـة، إلـى أن تهجـع المهـارةُ في اللاشـعور، فستيقظ في قراءة نشطة فعالة. سنعرض في هذا الجزء لأهـم المهارات القرائيـة التـي يمكـن أن تحقـق مكاسـب نوعيـة للقـارئ الجـاد، ومن أهمها:

أ- **تعميق الفهم للنص المقروء**، وزيادة الغلة القرائية التوصيفية التحليلية التفسـيرية التشخيصية التنبؤية، وقد تقرّب القارئَ مـن تخـوم التحكـم بمـا يـروم التحكم بـه في النص، سـعياً لاسـتنطاق جوانب ضمنية في النص أو اسـتنتاج نتائج خفية أو مضمرة.

ب- **جعـل القراءة محببـة للنفس**، ونقلها مـن كونها مهمة تنفذ إلى كونها متعة تنشـد، ولعلها إذ ذاك تجسـد لنا «قراءة يلتذ فيها القارئ بالنص، في الوقت الذي يلتذ فيه النص بقارئه»، «ومتـى توفـق القـارئُ في فهم مـزاج المقروء حضـر بينهما التأنسُ، وغابتْ عنهما الوحشة»[1]. ويؤكد علـم النفس على

= فـي الأدبيـات بــ Building Blocks of Cognition لكونهـا تذهـب إلـى أن القارئ يستخدم شبكات موسعة من المعلومات والارتباطات لفهم المثير الجديد في النص المقـروء، حيث يشـرع الذهن مباشـرة بمحاولة بناء مخطط ذهني Schema لتصور المعنـى فـي النص، مع وجود تأثير بيّن للمعارف السـابقة للقـارئ، على أن الخلفية الاجتماعيـة والبيئـة الثقافية تؤثر مـن جهتها في كيفية الإفادة من المعارف السـابقة، ص ٥٩-٦٠.

(١) السّلأمي، النص المعنف، ص ١٨، ٢٢.

أهمية الاستعداد الذهني النفسي للقارئ عبر تدعيم: دافعيته للقراءة واتجاهاته الإيجابية نحوها، وثقته في قدراته وتنظيمها، وقدرته على الربط بين المعارف السابقة والجديدة، واستمتاعه بالمقروء[1]. محبة القراءة مؤذنة بالاستشفاء بها لا مجرد تحصيل اللذة، ومن ذلك ما حكاه ابن قيم الجوزية عن أستاذه ابن تيمية؛ إذ يقول: «حدثني شيخُنا قال: ابتدأني مرضٌ، فقال لي الطبيب: إن مطالعتك وكلامك في العلم يزيد المرض، فقلت له: لا أصبر على ذلك، وأنا أحاكمك إلى علمك. أليست النفس إذا فرحت وسُرّت وقويت الطبيعة فدفعت المرض؟ فقال: بلى. فقلت له: فإن نفسي تُسرُّ بالعلم فتقوى به الطبيعة فأجد راحةً. فقال: هذا خارجٌ عن علاجنا!»[2]. ويكشف لنا تلميذه الآخر ابن عبد الهادي عن فوائد أخرى لمحبة المقروء، والمتمثلة في الانفتاح على عوالم معرفية جديدة وإجادتها وبلورة إسهامات أصيلة، فيقول: «لا تكاد نفسُه تشبع من العلم، ولا تروى من المطالعة، ولا تملُّ من الاشتغال، ولا تكلُّ من البحث، وقلَّ أن يدخل في علمٍ من العلوم في بابٍ من أبوابه إلا ويُفتح له من ذلك الباب أبوابٌ، ويَستدركُ أشياء في ذلك العلم على حُذَّاق أهله[3]».

---

(١) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٦٢-٦٣.

(٢) محمد ابن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣، ص ٧٠.

(٣) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٣٨، ص ٥.

لنصب العتاد المهاري للقراءة الفعالة في ست مهارات كبار، كما يلي:

٣-١ الاكتشاف الدائم لأسرار القراءة

القراءة سر، ولكل سر شفرات. بعض هذه الأسرار كلية، حيث تنطبق على جميع القراء بمختلف فئاتهم بغض النظر عن طبيعة المقروء، وبعضها جزئية؛ إذ إنها أعلق بفئة مخصصة من القراء أو من القراءات. يتوقف القارئ عن النمو، بل يضمر وربما يموت، إن هو شَعَرَ أنه قد أكمل اكتشاف جميع أسرار القراءة. القارئ الجيد هو الذي يؤمن بأن ثمة أسراراً جديدة في القراءة لم يكتشفها بعدُ.

٣-٢ الدخول إلى النصوص من أبوابها

القراءة بناء، ولكل بناء أبواب ونوافذ. مشكلة البعض أنهم اعتادوا على التسلل عبر النوافذ، مما لا يشعرهم بالاستقرار ولا بالطمأنينة، فضلاً عن نظرات التشكيك من قِبل منْ ولجوا البناء من أبوابه، مما يجعلهم يفتقدون مشروعية القراءة. ومما يقتضيه الولوج من الأبواب الوعي التام بطبيعة النصوص المقروءة ومدى الحاجة إليها، والتحديد الدقيق لأهدافها وأفضل الأساليب القرائية التي تلائمها وتحقق أهدافها.

٣-٣ تفعيل التجريد والتحليل والتركيب

القراءة المنتجة للنص الجيد، تستلزم تفعيلاً جيداً لمهارات التجريد، فيمارس القارئ عزلاً للعوامل أو السمات الثانوية، ويجعل القضية تتعالى على الزمان والمكان، فيجرها إلى فضاءات الكلي

والمطلق والنهائي. وتقضي تفعيلاً جيداً أيضاً لمهارات التحليل، فيفكك عناصرَها الأولية، ويتعرف على شبكة العلاقات فيما بينها، ولمهارات التركيب، فيعاود ربطها بطرق أو بعلاقات جديدة، مما يزيد من الغلة القرائية، فهماً واستنتاجاً واستقراءً واستخلاصاً واستخباراً.

٣-٤ اصطياد السردية والحبكة

في كل نص سردية، ولكل سردية غاية وحبكة وشخوص، والقارئ الجيد هو من يطيق الوصول إلى هذه السردية المضمرة في النص. هذه السردية قد تمت بصلة إلى ما يسميه **ليوتار** بـ السرديات الكبرى، أي: تلك التي تحكي القصة الكبرى للإنسان في هذه الحياة وما بعدها (= الدنيا والآخرة)، وقد تتعلق بسرديات صغرى، كسردية نشوء حقل معرفي، أو تكون جماعة معرفية، أو ولادة مفهوم أو نظرية، أو هيمنة نسق اجتماعي أو ثقافي أو اقتصادي أو تقني، ما شابه ذلك.

٣-٥ امتلاء القراءة بفراغ النص

مهما يكن النص جيداً وعميقاً، أو لنقل ممتلئاً، فإن ثمة فراغاً ما في جانب أو آخر منه لسبب منهجي أو معرفي أو لكليهما، وهذا ما يذكرنا بشذرة ذهبية للشاعر **بودلير** يقول فيها: «كل شيء بالنسبة للشاعر شاغر»[1]، ويعاوننا الشاعر **محمود درويش** في إيصال المعنى المراد، فيقول: «لا عرش لي إلا الهوامش، فالطريق هو الطريقة، ربما نسي الأوائل وصف شيء ما، أحرّك فيه ذاكرة وحساً»، وقد توعد **درويش** من يخفق في استغلال الهوامش بـ: « تُنسَى، كأنَّكَ لم تكن

---

(١) ميشيل مافيزولي، **في الحلّ والترحال**، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٠، ص ٨٢.

خبراً، ولا أَثراً... وتُنْسى». هذا يجعل القارئ متفطناً لملأ فراغ النص، ولو بفكرة أولية أو استدراكات أو تعقيبات أو تنبيهات لمشكل، يدونها على طُرَّة الكتاب أو حاشيته. أدبياتنا التراثية، تشهد بأن ثمة قراءً رائعين أفلحوا في تحويل تعليقاتهم إلى كتب شهيرة تقرأ وتدرس، وتعرف بـ كتب الحواشي، حتى بات لكل فن حواش.

٣-٦ القراءة بمقاربة غير مُتكلَّفة

هذه مهارة تتويجية لما سبقها، حيث تجعل القارئ يقارب النص المقروء بمقاربة تلائمه، من جهة المنهج والكيفية والأسلوب، على أن لا تكون المقاربة مُتكلفة لأنها حينذاك تُعنِّفُ النصَ، فتحقق فيه أحلام القارئ لا النص، وهذا ما يدفع بعض النقاد إلى المطالبة بأن يكون مستقبلُ القراءة خالياً «من الكيمياويات المنهجية»، حيث يشبهون المقاربات المنهجية المتكلفة بسترة النجاة في الطائرات، حيث لم يثبتْ أنها أنقذت راكباً في التاريخ[1]!

وبعد فراغنا من التمهيد للقراءة وما قبلها، يسعنا الانطلاق نحو التمهيد للفلسفة عبر التعريف المجمل بالفكر الفلسفي، من حيث ماهيته وفروعه وتحقيبه وشبكة علاقاته، معرجين على ماهية النص الفلسفي من جهة الكاتب والمكتوب.

---

(١) السَّلاَّمي، النص المعنف، ص ٢٠، ٢٥-٢٦.

الفصل الثالث: ما الفلسفة؟

الفصل الثالث: ما الفلسفة؟

لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.

أبو يوسف الكندي

عالَم الإنسان عالَم مركب، محفوف بالأسرار!

عبدالوهاب المسيري

يمكن لمصطلح عميق مراوغ شرس كالفلسفة أن يستجرنا إلى معارك اصطلاحية طاحنة، وقد نخسر ثمَّ طاقتنا، أو نُستنزف كثيراً من غير طائل كبير. وهذا ما يدفعنا لعقد صلح مع هذا المصطلح الشكِس، ليقبل منا أن نقاربه بطريقة تلائم غايتنا في هذا الكتاب، ولا تبخس مكانته ولا تغمطه حقه في الوقت ذاته، وبهذا نحقق جميعاً مكاسب دون كلفة أو تنازلات كبيرة.

في هذا الفصل، سنعرض لبعض الملامح البِنيوية للفلسفة[1] من

---

(١) نقصد بذلك عموم معنى البِنية في ملمحها المنهجي التلقائي العام، لا البنيوية بذاتها المشحونة بالأطر المؤدلجة، والمتخمة بالاشتباكات مع الوجودية والفينومينولوجية والوضعية والتحليلات التاريخية والوظيفية والنفسية والماركسية ونحوها. على أنه لا يعني ذلك عدم الإفادة من الأجزاء الجيدة في البنيوية وغيرها من المناهج، شريطة «صورنتها» (أو تقشيرها)، أي جعلها صورية: منهج بدون مضمون ثقافي أو أيديولوجي يخالف مركّبنا الحضاري العربي الإسلامي. للمزيد حول الأطر المنهجية المؤدلة للبنيوية، انظر مثلاً: زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٥، ص ٧-٢٨؛ ناظم عودة، **تكوين النظرية – في الفكر الإسلامي** =

جهة ماهيتها ودلالاتها ووظائفها وأحقابها وفروعها واشتغالاتها، وقد تكون في سياق يتفق مع ما هو مستقر لدى القارئ من جهة معارفه أو توقعاته، وقد لا تكون كذلك؛ إذ يسعه حينها المقارنة والتشذيب والتكميل والتحسين في قوالب إثرائية تفاعلية. وقد تكون هذه الملامحُ جديدة بالنسبة للقارئ غير المطلع على الفكر الفلسفي. ولضمان جعل المعالجة ملائمة لهؤلاء القراء جميعاً، فسنعمد إلى أشكلة المقاربة وتناول المحاور بطريقة متسلسلة، بما يفضي إلى بناء إطار متماسك لفهم الفلسفة من جهة، وتشييد منصات كافية للإجابة عن بقية الأسئلة المطروحة حيال القراءة الفلسفية، كما في الفصول اللاحقة.

١ـ ماهية الفلسفة: توصيفها

١-١ الفلسفة : دال لاهث خلف مدلوله!

الأدبيات الفلسفية تعج بمئات التعاريف -وإن شئت فقل: التوصيفات- للفلسفة، فقد يصل عددها لرقم مساوئ لعدد الفلاسفة، أو أكثر لكون بعض الفلاسفة ينفح هذه الأدبيات أو يورطها بأكثر من تعريف! وما يعقّد المسألة بشكل أكبر، ليست كثرة هذه التعاريف أو التوصيفات فحسب، وإنما تباينها الشديد، لدرجة أنك تكاد تحسب أن المعرَّف أكثر من شيء، وليس شيئاً واحداً، ومما يؤكد ذلك ما يقرره إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) من أن الفلسفة هي على نحو ما عِمل شخصي للفيلسوف. ومما يصعبها أكثر أيضاً مسألة تتعلق بلغة

= والفكر العربي المعاصر، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٩، ص ٢٥١-٢٩٨؛ صالح زياد، **آفاق النظرية الأدبية**، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٦، ص ١١٣-١٥٢.

الفلسفة وموضوعها؛ وذلك أن اللغة الفلسفية -وفق غادامير- «لا تجد موضوعها، إنها تبنيه»[1]، مما يستلزم أن يتوسل الفيلسوف بلغة تلائم الموضوع محل التفلسف.

لنعرض بعض المقترحات التعريفية أو التوصيفية، لكي نكون على صفحة واحدة من التحليل والفهم لهذه الإشكالية[2]:

التعريف الأول: علم الوجود الحق المفارق لعالَم الظواهر (أفلاطون).

التعريف الثاني: بحث عن الوجود بما هو موجود (أرسطو).

التعريف الثالث: فن التعايش مع الطبيعة والوصول إلى اللانفعال (زينون).

التعريف الرابع: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق (الكندي).

التعريف الخامس: ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع (ابن رشد).

---

(١) هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣، ص ٣١٩.

(٢) انظر: جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٢، ٢٠١٣، ص ٢١-٣٥؛ الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٢، ص ٣٣-٣٥؛ ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، بيروت: الطليعة، ط٤، ٢٠٠٩، ص ٤١-٤٣؛ طه عبدالرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ١٥.

التعريف السادس: معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان معرفته .. مستنبطة من العلل الأولى. الفلسفة: شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها بقية العلوم (ديكارت).

التعريف السابع:رؤية للعالَم (لوكاتش).

التعريف الثامن: العلم بالغايات الأخيرة للعقل الإنساني (كانط).

التعريف التاسع: ليست نظرية من النظريات، وإنما هي فاعلية. هي التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه (فتجنشتاين).

التعريف العاشر: فن إبداع المفاهيم (دولوز وغاتاري).

التعريف الحادي عشر: رفض العنف (إيريك فايل).

التعريف الثاني عشر: القدرة على الانفلات من الزمان والمكان، وتخطيط حياة جديدة، ورسم مثل عُليا لأمة بأسرها (أنطون سعادة).

التعريف الثالث عشر: نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي (ناصيف نصار).

التعريف الرابع عشر: إعطاء معنى للوجود بعد فهم الشارات الواردة من جميع العلوم (ريكور).

التعريف الخامس عشر: أداة لنقد مسؤول (طه عبدالرحمن).

هذه التعاريف ليست متساوية من جهة عمقها ودقتها ونجاعتها، غيرَ أن السؤال الذي يطاردنا: هل الفلسفة هي أحد هذه المعاني، أم بعضها، أم كلها؟ أين تقع الفلسفة وكيف تتموضع في تضاريس هذه الدلالات؟ لقد حمل طه عبدالرحمن على هذا السؤال، عادّاً أن

السؤال عن الفلسفة ليس سولاً فلسفياً، وإنما هو سؤال علمي، يتوخى كعادته وغشامته الإحاطة التامة بالشيء المسؤول عنه، وهذا ما لا يتلاءم مع الفلسفة[1].

ليست الإشكالية مقتصرة على مسألة التعريف، فقد حلَّل الطيب بوعزة أسباب استشكال مصطلح الفلسفة، وخلص إلى أنه بجانب التعريف، ثمة أسباب أخرى، وهي[2]:

١- الصبغة الشخصية للإنتاج الفلسفي.
٢- ميوعة حدود موضوعات الفلسفة.
٣- صعوبة تحديد ملامح المنهج الفلسفي.
٤- حَراك البنية المفاهيمية (يكاد يكون لكل فيلسوف معجمه الفلسفي الخاص).

ليس من الموضوعية والحياد في استبانة ما الفلسفة أن نضرب صفحاً عن التوصيفات السلبية للفلسفة؛ إذ إنها تحمل دلالات وتوجهات صوب الفلسفة وفعل التفلسف، وقد تسعفنا في التقاط بعض الدلالات الجيدة أيضاً، فخصمك قد ينبهك إلى سمة خفية فيك، ولو كان ذلك بالتشفي أو حتى بقالب شتائمي.

الفلسفة -في نظر أحدهم- هي محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية إلى أشياء لا داعي للوصول إليها! ولقد شبَّه فرنسيس بيكون (١٥٦١-٦١٢٦) المفكرين (=الفلاسفة) بالعناكب، مادة بيتها منهم، ولكنها ضعيفة، والعلماء بالنحل التي تلتقط مادتها من الأزهار

---

(١) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠، ص ١٤.

(٢) بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ٧١-٩٦.

فتهضمها وتحيلها إلى شهد. ويقرر رودلف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) بأن الفلاسفة مجرد شعراء أخطئوا طريقهم. وآخر يذهب إلى أن الفيلسوف هو مجرد رجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها[1]!

١-٢ الفلسفة حضور مستغنٍ عن التعريف!

الصعوبة البالغة في تعريف الفلسفة أو بلورة وصف مقبول لها، دفعت عدداً من الفلاسفة والمشتغلين بها إلى اتباع استراتيجية الكر والفر أو أسلوب تحاشي التعريف، وكأنهم بذلك يقولون دعونا نتعامل مع الفلسفة بوصفها حضوراً ماثلاً أمامنا، فالحضور وجود مستغنٍ عن التعريف. إنه هنا وكفى. نعم، التفلسف حاضر في حياتنا، وفي عقولنا، بأي شكل كان، ولو كان بصور غير مباشرة أو متوارية، أو حتى في قوالب معادية «ظاهرياً» له. وأحسب أن نهج تحاشي التعريف هو الأليق في نص -كتابنا هذا- يدور رحاه حول القراءة الفلسفية وممارسة فعل التفلسف في قوالب متنوعة. من المفيد ترك دائرة القراءة واسعة، بما يتيح قراءات متنوعة، على أن القارئ سيدرك وهو يتقدم في فصول الكتاب واحداً بعد الآخر، أن ثمة اختيارات نراها أصوب وأنجع وأفيد، ولكلٍ وجهة هو موليها، فاستبقوا الخيرات، من التعريفات أو التوصيفات أو الممارسات.

ومن أمثلة تحاشي تعريف الفلسفة ما ذهب إليه الفيلسوف البولندي جوزيف بوخنسكي (١٩٠٢-١٩٩٥) في كتابه «مدخل إلى الفكر الفلسفي»؛ إذ إنه تجنب الإجابة عن سؤال: ما الفلسفة؟ مبادراً

---

(١) قنصوة، فلسفة العلم، ص ١٢٧، بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ٣٧.

إلـى القـول: إن ذلـك يعد أصعب سـؤال فلسـفي! وفي الطريـق ذاته، بلورجيـم هانكنسـون جوابـاً عن السـؤال السـابق، مقرراً بأنها «شـيء يجـب أن تحـاول دائمـاً تجنب شـرحه»[1]، مع أنه قال ذلك في سـياق كتاب عنوانه: «المرشد إلى الفلسفة».

اسـتراتيجية التحاشـي، ليسـت مقتصـرة علـى الباحثيـن الأفـراد والنصـوص الشـخصية، بل جاوزتهم لتصل إلى الأعمال الموسـوعية المؤسسية، ومن ذلك: موسوعة ستانفورد الفلسفية SEP التي تتضمن أكثـر من ١٦٠٠ مدخل في صفحات ربما تتجاوز ٥٠ ألف صفحة[2]، حيث لـم تخصص مدخلاً لتعريف الفلسـفة؛ لأنها لو فعلتْ ذلك، لما كانتْ ربما قادرة على طرح بعض المداخل، لكونها مُستبعدة من قبل هذا التعريف أو ذاك، فالتعريف حد قاطع، وقد يقطع عضواً حياً نافعاً، وهو مٰا يزيد من جفوتنا حيال مثل هذه التعاريف الباترة.

وفي اتجاه تحليلي معمق، سـعى الطيب بوعزة إلى إجراء محاولة جـادة لإنقـاذ النهـج التعريفـي للفلسـفة، باحثـاً عن جـدوى الارتحال صوب تعريف التفلسف عوض الفلسفة، عبر التعويل على أهم سمات التفلسـف. بعد البحث والتحليل وجد أنهـا محاولة غير مجدية أيضاً؛ وذلـك أن سـمات التفلسـف المتمثلـة فـي: (١) الحس النقـدي، (٢) الرؤيـة المنهجيـة، (٣) النظرة الكليـة، (٤) غياب التراكـم التجاوزي؛

---

(١) بوعزة، في دلالة الفلسـفة، ص ٣٨.

(٢) Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP) ، وهـي متاحـة بالمجـان فـي الشـابكة، وتسـعى الموسوعة إلى تحديث المداخل عبر نسخ مطورة ومنقحة. وقد عملـتْ مجلـةُ حكمة -فـي المملكة العربية السـعودية- بجهد تطوعـي على ترجمة مداخل هذه الموسـوعة، وقد تُرجم -حتى تاريخ كتابة هذا الهامش- أكثر من ٢٠٠ مدخل. انظر موقع مجلة حكمة: https://hekmah.org/ .

هـي سـمات لا تختص بالتفلسـف وحـده، فثمة أنشـطة معرفية أخرى لديهـا هـذه السـمات بشـكل جلـي، كالأدب فلديـه الحـس النقـدي بوضـوح، والعلـم لديـه الرؤية المنهجيـة، والدين لديه النظـرة الكلية، والجمـال يغيّـب التراكمَ التجاوزي ويقتات علـى تاريخه الممتد. هذا الفشـل دعـاه إلـى رفـع شـعار: «**هـا هـي الفلسـفة**» عـوض «**مـا هـي الفلسـفة**»[1]. قد يعترض البعض على هذا المسـلك، متمسكاً بمبحث التعريف، وهذا ما يدفعنا إلى تلمس مقاربات جديدة للتعريف.

١-٣ التعريف = كينونة ناقصة وتمامها الاجتهاد

مبحـث التعريـف هـو أحد أهـم لَبِنـات المنهجية العلمية لدراسـة مختلـف الظواهر الإنسـانية والاجتماعيـة والطبيعية، علـى أننا بحاجة بيـن الفينـة والأخرى، إلى مخاتلـة المنهج العلمي ذاته، بغيـة هزّه هزّاً قوياً، من شأنه مشاكسة الرتابة والآلية في التعاطي «المنهجي» مع هذه الظواهـر. ونحـن إذ ذاك، نمـارس قـدراً مـن الضديـة للمنهـج ولكـن بالمنهج ذاته[2]. ولعل من أكثر مسارات هذه المشاكسة نفعاً، ما يتعلق بمسـألة التعريـف الناجع، أي: كيـف نعرِّف ما نقوم بدراسـته وتحليله وتشخيصه بطريقة تُعمِّق من فهمنا للظواهر وتزيد من الغلة الاستكشافية البحثية أو تجدد في زوايا النظر لدينا؟

تتأكـد ضرورة تطويرنا للمداخل التعريفية أو التوصيفية إذا وضعنا

---

(١) بوعـزة، **في دلالـة الفلسـفة**، ص ٩٩-١٢٠. سـيكون لنـا حديث موسـع حول فعل التفلسف في الفصل الخامس.

(٢) قـارن مـا نقـرره بالأطروحة الشـهيرة لـ بـول فيرابنـد Against Method. انظر: بول فيرابنـد: **ضـد المنهـج**، ترجمـة: ماهـر عبد القـادر محمـد علـي، الإسـكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠١٨.

في الاعتبار حقيقة تورط العقل الإنساني بمدخل تعريفي «أيقوني» جامد لقرون متطاولة، ولقد تأسس ذلك على خرافات المنطق اليوناني، الذي يزعم -مثلاً- بأن الحد أو التعريف التام (بالشروط المنطقية المعروفة: بالجنس والفصل القريبين)، إنما يعكس حقيقة الشيء أو ماهيته أو «جوهره»؛ ولذا فإن البشرية -على سبيل المثال- لا تحتاج لتعريف آخر للإنسان، بعد أن تولى أرسطو تعريفه «نيابة» عنَّا، فحسم الأمر بأنه «حيوان ناطق». تخيلوا هنا حجم الفقد للفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حينما تتجمد هذه الحقول على تعريف «ماهوي» أسطوري مدعٍ كهذا[1].

إن مثل هذا الجمود على المدخل التعريفي المنطقي يمثل إشكالية إبستمولوجية بامتياز، ويعوزنا إلى بلورة مقاربات لحلحلتها ومعالجتها. في هذه المقاربة المختصرة، أقدم مدخلاً تعريفياً -أو بالأحرى توصيفياً- يقوم على فكرة «الكينونة الناقصة»[2]. إنها الكينونة

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام فتح للعقل بوابة الاجتهاد، وضمن له الأجر، اثنين إن أصاب أو واحداً إن أخفق. ولقد ظفر التفكير الإنساني بانتصاره الكبير على هذا التفكير المجمد للعقل ومن ذلك المدخل التعريفي المنطقي في مراحل النهضة الفكرية الإسلامية المشرقة، وكان تتويجها الكبير على يد ابن تيمية، حيث أطاح بالتفكير التقليدي المقيد للإبداع والاجتهاد من هذا الجانب. للمزيد، انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية – من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠١١؛ وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، بيروت: دار ابن النديم، ط ١، ٢٠١٩؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية – عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط ١، ٢٠٠٨.

(٢) عبدالله البريدي، **مدخل تعريفي جديد: التعريف بـ «الكينونة الناقصة»**، نقد وتنوير، س ٢، ع ٨، يونيو ٢٠٢١، ص ١٨٨-١٩٤.

الناقصة المهرولة نحو الإتمام، وذلك أننا نرى بأن «النقص هو قنص التمام». هذا المدخل يمكن أن يُشكِّل منظوراً توصيفياً تحليلياً تفسيرياً لمختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

هذا المدخل التوصيفي يتأسس على مبدأ وجودي نؤمن به ونرى أن له قدرة تفسيرية جيدة، ومفاده أن «النقص هو قنص التمام» في المحيط الإنساني. وهنا أبادر بالقول إنني حينما وصفتُ هذا المدخل بأنه يحمل قوة تفسيرية جيدة، في سياقٍ أتحدث فيه عن التمام، فإنني لا أعني ألبتة أنه تفسير تام أو كامل للظاهرة، وإنما هو تفسير لأجزاء أو لجزء من الظاهرة المبحوثة أو الـمُفكَّر بها. وذلك أنني أؤمن بأن التعريف أو التوصيف أو التفسير ذاته إنما هو: «كينونة ناقصة وتمامها الاجتهاد»، مما يُفيد من كل المحاولات الاجتهادية المنهجية الدؤوبة، لرفع سقوف التفسيرية مع تطور مفاهيمنا ومداخلنا وأدواتنا المنهجية.

كيف يمكننا توصيف الفلسفة وفق هذا المدخل؟ الفلسفة: كينونة ناقصة وتمامها الاجتهاد. وثمة مقاربات عديدة يمكننا تجريبها لتعضيد البعد الدلالي الثري للفلسفة، ومن ذلك القول، إن الفلسفة هي:

- فكر ناقص وتمامه الحقيقة/ العمق/ الدقة.
- بحث ناقص وتمامه الأصل/ الأساس.
- استكشاف ناقص وتمامه العلة/ السبب.
- بلورة ناقصة وتمامها المعنى/ المفهوم.
- تفكير ناقص وتمامه الإبداع/ التجديد.

ولو أردنا العثور على توصيف رشيق، بناء على هذا المدخل

الظريف، لقلنا: إن الفلسفة كتفاحة أبل، دوماً مقضومة![1] وماذا عن الدين في المقابل؟ الدين المنزل هو التفاحة، بكليتها وكاملها (=تفاحة الله). وأما العلوم الدينية فلا تخلو من الانقضام، لطبيعة الفعل الاجتهادي البشري (=تفاحة الإنسان)، وبهذا تكون هي الأخرى كينونة ناقصة وتمامها الاجتهاد. من الجلي أننا بمثل هذه التوصيفات المقترحة، لا ندعي إطلاقاً أنها جامعة ولا مانعة، حيث نعارض من حيث المبدأ كما قلنا ذلك سابقاً كون التعريف يدعي الجمع لأفراد المعرَّف، والمنع لأفراد غير المعرَّف، فنصير بذلك إلى التقرير بأنها مجرد توصيفات اجتهادية مفتوحة على الخبرات الإنسانية المتجددة، التي تقود دوماً إلى تطوير هذه التوصيفات، بما يكرس أبدية الاجتهاد الإنساني في التفكير الفلسفي والعلمي والديني.

٢. أعضاء الفلسفة: تصنيفها

الفلسفة القديمة كما هو معلوم مقسمة على ثلاثة فروع:

١. **الأنطولوجيا** - علم الوجود، وفي صلب ذلك الميتافزيقا (ومن ضمنها: مبحث الإلهيات كما في علم الكلام في تراثنا العربي الإسلامي، وكل ما يتعلق بمسألة الوجود بمختلف تجلياته).

---

(١) شعار شركة أبل جدلي في معانيه وإيحاءاته، ويغرّب الناسُ حوله ويشرّقون، كما هو الحال إزاء الفلسفة ومعانيها، وهذا ملمح محوري لهذا التشبيه. ومن الملامح والدلالات الداخلة في هذا التشبيه -بجانب فكرة النقص القانص للتمام- ما يتصل بمسألة عيش التجربة بعد القضم «الفعلي»، وبأن القضمة الأولى مُوصلة إلى ما بعدها.

٢. **الإبستمولوجيا- نظرية المعرفة أو فلسفة العلم أو فقه العلوم**[١].

٣. **الأكسيولوجيا- علم الأخلاق.**

في المراحل المتعاقبة في التراث الفلسفي، دار جدل كبير في الأوساط الفلسفية المتخصصة حول التصنيف المفترض أو الأفضل أو الأدق للفلسفة، ولا أحسب أن ذلك مستغرب ألبتة، بعد أن عرفنا جانباً من الإشكالية الكبرى حول تعريف الفلسفة ذاتها. ومما يزيد الطين بِلة حيال تصنيف الفلسفة، مسألة علاقة العلم بالفلسفة، وكون الفلسفة أماً للعلوم قبل انفصالها عنها في مراحل مختلفة، فالبعض في التراث الفلسفي يجعل مثلاً من الفيزياء والرياضيات فرعين للفلسفة (كما فعل ديكارت)، أو جعل علم النفس جزءاً من الفلسفة (كما فعل فولف)؛ الأمر الذي قد يوجد تشوشاً عند البعض، من جراء عدم الالتفات إلى هذه المسألة وبُعدها التاريخي (سنتوسع بعض الشيء في هذه العلاقة الملتبسة في عنوان تالٍ).

اتسام الفلسفة بالتراكم الأفقي غير التجاوزي، يجعل من الصعب دفن التقسيم القديم للفلسفة، حتى لو تبنى الإنسان أكثر المداخل

---

(١) يقترح **إدريس الجابري** مفهوم «فقه العلوم»، إتكاءً على الدلالة القرآنية للفقه، حيث تفيد العلم بما خفي كما في الآية الكريمة: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وهو اقتراح ناجع ونرجحه على اقتراح **أبي يعرب المرزوقي** «فقه العلم»، حيث يمتاز المفهوم الأول بالتأكيد على وجود علوم متنوعة مختلفة، مما يُبعدنا عن الفرضية الخطيرة «واحدية العلم»، القاضية بعدة أمور غير صحيحة، ومن بينها وحدة المناهج وفرض مناهج العلوم الطبيعية لتكون المناهج المعيارية لـ «العلم». انظر: إدريس الجابري، **دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**، فاس: أنفوبرنت، ط١، ٢٠٠٩، ص ٥٣.

حداثـة، فالفلسـفة تأبى هذا وترفضه، فتاريخ الفلسـفة جـزء رئيس من فكرها[1]، ولهذا، فثمة توافق ولو ضمنياً على الإفادة من هذا التقسـيم المعتـق بصورة أو بأخرى، عـدا المدارس الوضعانية Positivism وما ضارعهـا، حيـث تظهـر عـداءً خالصـاً للميتافيزيقـا، وتتجـه إلى صبغ الفلسـفة بردائهـا العلْمَـوي، أو ما يسـميه بعضهم - مثل برتراند رسـل وهانس ريشنباخ- بـ الفلسفة العلمية!

القـول بفكـرة أن تاريخَ الفلسـفة جـزءٌ منها، مع إشـكالية التضخم الشـديد لهـذا التاريـخ، يجعلنا نتسـاءل: إلـى متى نطيق جرجـرة عربة تاريـخ الفلسـفة؟ ألا يمثـل عبئـاً علـى الذاكـرة والتفكيـر بما قـد يعيق الإبـداع والتجديـد؟ فـي فصل لاحـق، نعالج هـذه المسـألة الخطيرة، ولكـن ضعوهـا فـي أذهانكـم وقلبوهـا إلـى حيـن الوصول إلـى تلك المحطة.

التصنيفات المقترحة للفلسفة كثيرة ومتنوعة، وخلف كل تصنيف رؤية كلية، وهو ما يؤكد أهمية التفطن للباحة الأيديولوجية للتصنيفات المختلفـة. أمر آخر، جدير بالتنبيه، يتعلق بإدراج فلاسـفة -في التراث الإغريقـي والإسـلامي والغربـي- للمنطـق باعتبـاره جـزءاً رئيسـاً من الفلسفة، وقد كانه ردحاً من الزمن، مثله في ذلك بقية العلوم، والبعض ما يزال مصراً على أنه داخل في الفلسفة، فهل هو كذلك فعلاً؟ لا أرى أن المنطق -الصوري وما يشـابهه- يصلح لأن يكون ضمن الفلسـفة، لكونـه يمثـل إطـاراً صارمـاً ثابتـاً مـن التفكيـر والتحليـل والمعالجـة

---

(١) انظر مثلًا: كارل ياسـبرز، **تأريخ الفلسـفة بنظرة عالمية**، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، ط١، ١٩٩٤؛ لوي ألتوسـير، **الفلسـفة وفلسـفة العلماء العفوية**، ترجمة: رضا الزواوي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٨٩.

لموضوعاته، عبر قوالب «جاهزة» بخلاف الفلسفة، فهو كالرياضيات، مما يجعله منضوياً في رداء العلم لا الفلسفة، أما فلسفة المنطق أي التفلسف في المنطق وحوله، فهو لا محالة من الفلسفة[1].

٣ـ أسنان الفلسفة تحقيبها

لا تقل إشكاليات تحقيب الفلسفة عن نظيرتها بخصوص تصنيفها، وعلى الأخص لنا ولدول الأطراف، حيث تعمد الأدبيات الفلسفية إلى صبغ التاريخ الفلسفي بألوان الفلسفة الغربية وأطوارها، مما أوجد تشوهات كبرى وخطيرة؛ إذ إن أشهر التحقيبات تذهب إلى جعل الفلسفة في ثلاثة أو أربعة أطوار كبرى: الفلسفة اليونانية، فلسفة العصور الوسطى، الفلسفة الحديثة، الفلسفة المعاصرة. هكذا، بجرة تصنيف متعجل، تهدر مراحل فلسفية كبرى، لا لسبب وإنما لأنها لا تنتمي للفلسفة الغربية «العالمية!».

ثمة مجموعة كبيرة من الآراء المتعددة والمتعارضة فيما يخص تحقيب الفلسفة. لن نتورط في إيراد هذه الآراء، فليس هذا أصلاً بمراد لنا في هذا المبحث، مما يجعلنا نعمد مباشرة إلى عرض تصور واحد إجمالي، يعكس تحقيباً دقيقاً وعادلاً لأحقاب الفلسفة، بحيث يعرض بشكل جلي موضع الفلسفة العربية الإسلامية بوضوح، لا كما يفعل الغربيون في عرض هذا التحقيب، ويشاركهم في ذلك لفيفٌ من الكتّاب العرب، حيث يطمرونها باستخفاف لا مبالٍ فيما يسمونه

(١) للمزيد حول الفروقات بين المنطق وفلسفة المنطق، انظر: حمّو النقاري، فلسفة ابن تيمية المنطقية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠٢٢، ص ١٥- ٤٨.

«فلسفة العصور الوسطى»، أو يحشرونها ضمن تحقيبات تاريخية لا سند منهجياً ولا منطقياً لها[1]، بل قد يتجاهلونها بشكل مطبق، حتى لو كان العمل التحقيبي كبيراً وصادراً في مجلدات ضخمة، ومن ذلك ما فعله فردريك كوبلستون حيث وضع كتاباً عاماً في التاريخ الفلسفي، وليس في تاريخ الفلسفة الغربية في ثمانية مجلدات[2]، ومع عمومية العنوان المفترضة وكونية دلالته، إلا أن كوبلستون كشط الحضارة العربية الإسلامية، فلم يلقِ لها بالاً. هل تقود الكونية الفلسفية إلى الاستبداد الفكري واغتيال الآخر؟![3]

أخذاً بالاعتبار المقومات والحيثيات النقدية السابقة، يمكن وضع تاريخ الفلسفة في خمسة أطوار كبرى، وهي:

---

(١) من ذلك أن أحد الكتّاب العرب، اشتغل بالتعريف بالفلاسفة البارزين في تاريخ الفلسفة في كتاب متخصص، وحينما وصل إلى أعلام الفلسفة العربية الإسلامية حشرهم ضمن الفلسفة اليهودية في عنوان واحد! هكذا دون أي تبرير. قد يكون مجرد الاعتياد على ذلك في المراجع الأجنبية التي يصدرون منها في مثل هذه المسائل. انظر: عبدالغفار مكاوي، **لمَ الفلسفة**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠، ص ١٢١.

(٢) فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢. ومن هذا النتاج الناسف للآخر، انظر مثلاً: نايجل واربرتون، **مختصر تاريخ الفلسفة**، ترجمة: محمد مفضل، بغداد: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٩. يحدث أن يبدي بعضُ الغربيين اعترافاً بالفلسفة العربية الإسلامية، ومن ذلك ما فعله اميل برهييه حيث تعرض لها باقتضاب في أحد مجلدات كتابه الكبير تحت عنوان: الفلسفة في الشرق، انظر: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠١٦.

(٣) لمناقشة معمقة حول مسألة الفلسفة بين الكونية والخصوصية، انظر: عبدالرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٤٩-٧٠.

٣-١ الفلسفة القديمة

وهي مجموعة من الفلسفات للشعوب القديمة (٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد)، شاملة فلسفات: البابليين والآشوريين والعبرانيين والمصريين والفرس والهنود والصينيين. ويلاحظ زيادة الاهتمام الغربي بـ الفلسفات الآسيوية القديمة، كالفلسات الآسيوية الجنوبية مثل: الفيدا والأوبشند والبوذية والسنكيا واليوغا والنيايا والميمامسا؛ والفلسفات الآسيوية الشرقية مثل: ينيانغ والكونفوشيوسية والداوية والفلسفة الكورية واليابانية[1]. هذا الاهتمام المتنامي يؤشر على شيء ما، وقد يكون كبيراً وجوهرياً، فما هو يا تُرى؟

٣-٢ الفلسفة اليونانية

تعد الألياذة والأوديسة من أقدم وثائق هذه الفلسفة (٩٠٠ قبل الميلاد)، حيث عكست جوانب من حكمة قدماء الإغريق حيال الدين والأخلاق والسياسية والحرب والصناعات، وتلا ذلك فلسفات الطبيعيين وعلى رأسهم طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م)، وأنكسيمندر وأنكسيمانس، وأعداد كبيرة من الفلاسفة في مجالات عديدة في حقبة تسمى بـ حقبة ما قبل سقراط، ثم حقبة سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧-٣٧٤ ق.م)، وأرسطو (٣٨٥-٣٢٢ ق.م)، ثم حقبة المدرستين الأبيقورية (ولد أبيقورس ٣٤١ ق.م)، والرواقية (ولد زينون ٣٣٦ ق.م)، ثم جاءت مدرسة الإسكندرية ومن فلاسفتها إقليدس (٣٣٠-٢٧٠ ق.م)، وأرخميدس (٢٨٧-٢١٢ ق.م). من

---

(١) انظر مثلًا: جون كولر، الفلسفات الآسيوية، نصير فليّح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٣.

المقطوع به أن هذه الحقبة هي من أغنى الحقب في التاريخ الفلسفي الإنساني، وقد كتب عنها آلاف النصوص بمختلف اللغات[1]، وهي مشهورة بما يجعلنا نكف عن التفصيل حولها.

٣-٣ الفلسفة العربية الإسلامية

هذه الفلسفة بمفهومها العام رأتِ النورَ بنزول القرآن الكريم، وقد كان ذلك في رمضان ١٠ ق.هـ/ أغسطس ٦١٠م، حيث يعد القرآن النص التأسيسي الملهم لهذه الفلسفة، مع ما جاء في السنة النبوية الصحيحة من إلهامات وهدايات. وظلتْ هذه الفلسفة في نمو كبير طيلة قرون متعاقبة، حيث شهدتْ تيارات ومدارس فكرية عديدة، ترفع راية التأييد للفكر الفلسفي تارة، وتحمل راية المعارضة له تارة أخرى، وبين النقد والإيجاب، ولدتْ معالجات فلسفية عميقة متنوعة ثرية.

لقد استفتحتْ كراسةُ الفلسفة بإسهامات الفيلسوف العربي **أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي** (مولود ١٨٥هـ/ ٨٠٥م) بجملة من النصوص ومن أهمها كتاب محوري في المصطلح أو لنقل في «علم التسمية»، المعنون بـ «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» (تضمن ١٠٩ مصطلحات)، جاعلاً من الدين والفلسفة مصدرين معرفيين متكاملين، ومقرراً علو رتبة المعرفة الدينية على

---

(١) انظر مثلًا: الطيب بوعزة، **الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣؛ غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي- من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة: حيدر إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢؛ جان بيير فرنان، **أصول الفكر الإغريقي**، ترجمة: جمال شحيّد، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، ٢٠١٦.

المعرفة الفلسفية؛ حيث يرى بأن الأولى معرفة تقوم على عصمة مصادرها وتتسم بالإيجاز والبيان. ومن الإسهامات البارزة في هذا المجالما قام به **سيف الدين الآمدي** (٥٥١-٦٣١هـ) حيث خطَّ «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، شارحاً فيه عدداً كبيراً من المصطلحات البالغ عددها (٢٦٥)، وله إسهامات فلسفية مقدرة، لدرجة أنه يوصف بأنه « كان فقيه الشافعية وفيلسوفها، ولا نظير له بين المتأخرين»[١].

توالى الفلاسفة وتناسلوا في مدارس وتيارات متعددة تأرجحت بين الفلسفات القديمة (اليونانية على وجه التركيز) والإطار الديني الإسلامي؛ إذ نجد أن البعض تماهى أكثر مع الفلسفات القديمة كـــ **الفارابي** القائل بنظرية الفيض ونحوها، مما يُصنف على أنه تمرد جلي على الإطار الديني وتفسيراته الجلية حول هذه المسائل، وليس بعيداً من ذلك ما ارتضاه لفيف من الفلاسفة الباطنيين والإشراقيين والغنوصيين، ومنهم: **أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي** (متوفى ٩٣٤م)، **أبو يعقوب السِّجستانيُّ** (٩٧١م)، **وابن سينا** (١٠٣٧م)، **ناصر خسرو** (١٠٧٢م)، **شهاب الدين السهروردي** (١١٩١م)، **قطب الدين الشيرازي** (١٣١١م)، والعربي الأندلسي **ابن عربي** (١٢٤٠م) داخل في عِدادهم وغيرهم كثير، كـــ **إخوان الصفا**، حيث امتاح هؤلاء بأشكال مختلفة من الفلسفات الباطنية والصوفية المتطرفة

---

(١) سبق الكنديَ في هذا المجال، الكيميائيُ الفيلسوف جابر بن حيان (يقال أنه مولود ١٠١هـ) حيث وضع كتاباً في الحدود (تضمن ٩٢ مصطلحاً)، ثم جاء الخوارزمي واضعاً كتاباً في الحدود الفلسفية (١٠٨ مصطلحات)، ثم ابن سينا (٧٢ مصطلحاً)، والغزالي (٧٦ مصطلحاً)، للمزيد حول هذا، انظر الكتاب النفيس: عبدالأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠٠٩، ص ١٠٥.

بطرق مباشرة أو غير مباشرة، على أن جل معالجاتهم اتسمتْ بالتعقيد والغموض الشديدين، وهو وبال على الفلسفة العربية الإسلامية في مضامينها الدينية، وأساليبها المنهجية، وانعكاساتها السلوكية[1].

لقد تجلى الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي في أرقى صوره، لا في إتقان فلسفة اليونان كما فعل الحفيد ابن رشد (١١٩٨م)، ومن سلك مسلكه، وإنما في الثورة على المنطق الأرسطي وأسس الفلسفة اليونانية، كما فعل أبو حامد الغزالي (١١١١م)، وابن تيمية(١٣٢٨م)، وابن خلدون (١٤٠٦م) على التوالي[2]، مع وجود إسهامات متنوعة لعدد كبير من المفكرين والمنظرين في مجالات الأدب المتفلسف

---

(١) انظر مثلًا: عبده الحلو، **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات، ٢٠١٦؛ ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٨. تتعين الإشارة إلى أن ثمة من يزعم بأن الفلسفة الباطنية تمثل الإطار الفلسفي والعقلاني في الإسلام، ومن ذلك مثلاً ما فعله الإيراني الإسماعيلي فرهاد دفتري وهو مختص بالفكر الإسماعيلي، انظر له: فرهاد دفتري (محرر)، **المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام**، ترجمة: ناصح ميزرا، لندن: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعلية، ط١، ٢٠٠٤. هذا الكتاب يتضمن الكثير من المعلومات المغلوطة المضللة في جوانب دينية وفكرية وتاريخية وفلسفية.

(٢) انظر مثلًا: أبو يعرب المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١؛ المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**؛ مقداد عرفة منسية (محرر)، **أبو حامد الغزالي**، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ط١، ٢٠١٢؛ مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**؛ حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**.

كـــ الجاحظ (٨٦٨م)، وأبي حيان التوحيدي (١٠٢٣م)، وابن الطفيل (١١٨٥م) ونحوهـم. وإبـان هـذه المرحلـة ومـا قبلها (أي مـن القرن الثاني الميلادي) كان ثمة فلسـفة مسـيحية، إلا أنها ليسـت ذات شـأن يُذكر لدى التيار الرئيس في الفلسفة الغربية، وهي الموصوفة بالمرحلة القروسطية (القرون الوسطى)[1].

من المسائل الخطيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، ما يتعلق بالتوصيفات الغربية حيال تقييم فلاسفتنا نحن، أي: الفلاسفة في الحضارة العربية الإسـلامية؛ إذ يتوجب الحذر الشديد منها، حيث تمـارس فـي الغالـب تضليـلاً، وتدس سـم التزييف في عسـل البحث العلمـي. ومـن التوصيفات المتخبطة على سـبيل المثـال، الإعلاء من شـأن ابن سـينا في فكرنا الفلسـفي، لدرجة أن كثيرين يجعلونه متربعاً على قمة الفلسفة العربية الإسلامية، مع أن قيمته المعرفية الحقيقية في العلم (وخصوصاً في الطب) لا في الفلسفة، ومن ذلك مزاعم راندال كولينـز فـي كتابـه ذي العنـوان المتفاخـم «علـم اجتماع الفلسـفات - التأثير الاجتماعي والسياسـي في نشأة الفلسفات والأفكار»، إذ يقول: «ابن سـينا يمثل قمة النضج الفلسـفي في الشـرق الإسـلامي»، ويؤكد ذلـك بالزعـم أنه «أعظم فلاسـفة المسـلمين»[2]، ولا يقـدم أدلة مقنعة

---

(١) صدرَ كتابٌ حديث يُعيد الاعتبار لهذه المرحلة، ويقرر بأنه كان ثمة تناغم بين الدين والعلم والفلسـفة، بخلاف ما هو سائد أو ما يُراد أن يكون سائداً! هذا الكتاب يحكي سـردية مختلفة تماماً عما هو شـائع، عادّاً أنها قاعدة لتأسـيس «علم مشبع بالأخلاق ودين لا يخاف العقل .. قد نكتشف لمحات لمستقبل عالمي أكثر إنسانية وتكاملاً»، انظـر: ريتشـارد روبنشـتاين، **أبناء أرسـطو - اكتشـاف العلماء للحكمـة القديمة في العصور الوسطى**، ترجمة: رضا زيدان، الرياض: دار أدب، ط١، ٢٠٢١، ص ٢٣.

(٢) رانـدال كولينز، **علم اجتماع الفلسـفات - التأثير الاجتماعي والسياسـي في نشـأة** =

على هذا الزعم، بقدر ما يسوق معلومات مبتسرة وغير دقيقة، وبعضها ينم عن ضعف في التصور، بل عن جهل بالفلسفة العربية الإسلامية من جهة مفاهيمها وتياراتها وترحالاتها ورموزها، فضلاً عن إبداعها وفق معاييرها الخاصة ورؤيتها الكلية. ومن مظاهر عدم دقته، أنه يصف ابن تيمية بأنه كان «يمثل صوت التقليدية والتعصب»، ثم يقرر بأنه «كان جزءاً فعالاً في المجال الفكري .. وأنتج نقداً دقيقاً لمبادئ القياس في علم المنطق»[1]، كيف يكون تقليدياً وفعالًا؟ كيف يكون تقليدياً وناقداً؟

٣-٤ الفلسفة (الغربية) الحديثة

حقبة الفلسفة الحديثة[2] تعكس طوراً من الفلسفة الغربية[3] جاءت

= **الفلسفات والأفكار**، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للنشر والترجمة، ط١، ٢٠١٩، ص ٦٧٩-٦٨٠. وانظر مثلاً: دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. المراجع في هذا الجانب كثيرة جداً، حيث تعد بالمئات باللغتين الإنجليزية والعربية، وليس ثمة ما يدعو إلى إثقال الهامش بها، نظراً لشهرة مثل هذه المراجع.

(١) كولينز، **علم اجتماع الفلسفات**، ص ٦٩٥.

(2) Modern Philosophy

(٣) المراجع في هذا كثيرة جداً، انظر مثلًا: كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: آفاق، ط١، ٢٠١٦؛ يوسف كرم وإبراهيم مدكور، **دروس في الفلسفة**، الدمام: المتنبي، ط١، ٢٠١٩؛ علي المحمداوي (محرر)، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠١٣ (جزءان)؛ وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠١٦؛ مهدي أمين رضوي، **الباطنية في الفلسفة العربية والإسلامية**، موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة: عبدالعاطي طلبة، مجلة حكمة، ٢٧-١-٢٠١٩.

في أعقاب النهضة الأوروبية (ق ١٥-١٦ م)؛ إذ استعاد الإنسان الأبيض فيها الفلسفة اليونانية عبر الأدبيات العربية الإسلامية بشكل رئيس، وسعى لتقشير فلسفة اليونان من كل ما عَلُق بها من الفلسفة العربية الإسلامية (سنتحدث عن دلالات هذا التقشير في الفصل الأخير)، وتبدأ هذه الحقبة الحديثة من القرن السابع عشر الميلادي. ولعل من أخطر سمات هذه الحقبة: ادعاء هذه الفلسفة كونها «عالمية»؛ متجاوزة بذلك «محلية» الفلسفات القديمة.

في بداياتها، فطِن الأوربيون إلى خطورة تأثير اختطاف الدين واستغلاله بطرق بشعة، من قِبل رجال الدين ورجال السياسة، فشرعوا في بناء أس متين للنهضة، وتمثل في إصلاح ديني جذري على يد مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م)، حيث دعا إلى ترجمة النص المقدس إلى اللغات الأوروبية المختلفة، تمهيداً لكسر احتكار رجال الدين في تفسير هذا النص، ملغياً صكوك الغفران ونحوها، الأمر الذي مهَّد لتأسيس نهضوي ثانٍ، وهو التأسيس العقلي.

يقر كثيرون بأن الفلسفة الغربية الحديثة شقت طريقها في نهجين. جاء النهج الأول بقيادة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) في قالب تلفيقي بين المسيحية والفلسفة، وحاجج بعده جملة من الفلاسفة في تأرجح شديد بين الدين والفلسفة، من أمثال: باسكال، مالبرانش، اسبينوزا، ليبنتز. وجاء النهج الثاني في قالب مُعادٍ للميتافيزيقا ومُعلٍ لشأن التجربة والقوة، ومثله فريق إنجليزي شمل: فرانسيس بيكون، وتوماس هزبز، وجون لوك، وديفيد هيوم. وشهدت هذه المرحلة إسهامات نوعية من الفلسفة الفرنسية عبر: فولتير، مونتسكيو، روسو، حيث تفلسفوا في إطار الطبيعة والقانون والسياسة

والمجتمع. وفي القرن الثامن عشر، جاء الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط، حيث طرح فلسفة عقلية نقدية شاملة عميقة، وهذه الفلسفة تعد في نظر بعض المؤرخين إنقاذاً لهذا القرن من ربقة الجمود وإسار التقليد. وخلفه فيلسوف المثالية الألمانية المتطرفة هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، وبعده جاء شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م)، ثم نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠).

جدير بالإشارة، أنه إبان هذه المرحلة، شهدتِ الفلسفة العربية الإسلامية انحطاطاً شديداً، حيث خبت أنوار الإبداع، ولحق بالعالم العربي الإسلامي ضعف وتناحر سياسيين مدمرين، وتشتت فكري مريع، على أن هذه المرحلة بحاجة إلى دراسات تنقيبية تجلي لنا الصورة بشكل أوضح، فقد نظفر بشيء ذي بال في هذه المرحلة الكالحة.

٣-٥ الفلسفة (الغربية) المعاصرة

تبدأ حقبة الفلسفة المعاصرة[1] من بواكير القرن العشرين، وثمة من يدخل أعقاب القرن التاسع عشر فيها، وفي هذا وجاهة وعليه شواهد، على أنني أشير إلى أن حقب الأفكار متماوجة، أي: أنها ليست حادة في دخولها وخروجها، فهي ليست تقويماً من جهة بداية قرن وانتهاء آخر. غلب على فلاسفة هذه الحقبة كون أكثرهم منتمٍ للسلك الجامعي، حيث عملوا أساتذة جامعات، فطبع ذلك نتاجهم بمسحة أكاديمية، من جهة اللغة وطبيعة المعالجة والتأليف.

شارك الفلاسفة الأوربيون في تطوير هذه الفلسفة، وتولدت

---

(1) Contemporary Philosophy

تيارات فلسفية متعارضة بل متناحرة في بعض السياقات الفلسفية والدينية، بل والجغرافية أيضاً، ومن شواهد ذلك بروز ما سُمي بـ «الفلسفة القارية» (الأوروبية عدا بريطانيا)[1]، وتركيزها على: أولوية الرؤية، والطابع التاريخي المجازي المعمق الكلي غير المباشر للإشكالات، مقابل «الفلسفة التحليلية» في العالم الناطق بالإنجليزية (إنجلترا وأمريكا وكندا)، وتركيزها على: أولوية الحجة، والطابع الواضح الدقيق المباشر للإشكالات[2]. ولقد تجاوز الخلافُ بين هذين المنظورين الغربيين الفضاءَ الفلسفي، إذ يلامس السياسي الحضاري، وهنا نتذكر المقولة الخطيرة التي صرَّحتْ بها مارجريت تاتشر ذات صدق، وذلك في أكتوبر ١٩٩٩، حيث قالت: أتتْ مشاكلُنا من أوروبا القارية، والحلول قدمتْ من العالم الناطق بالإنجليزية. وتعبر هذه الشهادة التاريخية عن اختلافات بنيوية عميقة في اللغة والثقافة والتقاليد والنظم السياسية[3]، داخل البيت الأوربي نفسه، فكيف بمن يبالغ في فرضية «كونية الفلسفة» والقواسم المشتركة، ويستخف من جهة ثانية بفرضية الخصوصية والسمات المائزة للثقافة والحضارة والمجتمع؟

وفي قالب تحليلي معمق، يوفّق طه عبدالرحمن بين الخصوصية والكونية نابذاً فرضية التعارض بينهما، بقوله: «الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية، وبيان ذلك أن الفيلسوف ينشىء فكراً

---

(1) Continental Philosophy

(٢) مارك لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الزواوي بغوره، بيروت: ابن النديم – الروافد، ط١، ٢٠٢٠.

(٣) انظر: سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية– مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد شكل، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦، ص ٧.

فلسفياً يستمده من مجال تداولي خاص، وينشئه بقيم معينة ولغايات مخصوصة، ولكنه يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة تجعل تلك القيم أو الغايات أو المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحاً على القيم والمجالات الأخرى، فحقيقة الأمر أن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وغايات خاصة .. الخصوصية هي جسد الكونية .. ذلك أن المعاني الكونية لا يسعها في صوغها ونقلها إلا أن تلبس لباس الخصوصية .. فلابد من لباس خصوصي للمعاني الكونية»[1]. يطول البحث إزاء هذه المسألة، ولذا ليتكم تضعونها في سلة المفكَّر به، فتنعمون النظر فيها من وجوه تنظيرية وتطبيقية، وسنعالجها في أجزاء تالية من عدة زوايا تحليلية وتشخيصية.

زاد اهتمام الفلسفة الغربية المعاصرة بنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، والمنطق، واللغة، والميتافيزيقا، بجانب اهتمامات متنامية في فلسفة الذهن، والفلسفة السياسية. أضحت الثورة التقنية والحيوية أحد أهم الموضوعات التي يعالجها الفلاسفة الغربيون المعاصرون، ومن ذلك مسائل الذكاء الاصطناعي وجوانبه التطبيقية والأخلاقية والقانونية. تتسم الفلسفة المعاصرة بتنوع شديد من جهة[2]:

- الاتجاهات والمؤلفين، بما في ذلك الفلسفة التحليلية والوجودية والفينومينولوجيا (الظاهراتية) والإبستمولوجيا.

---

(١) طه عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣، ص ١١٧-١١٨.

(٢) لوني، **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**، ص ١٧.

- أنواع الكتابة والمعالجة، ومن ذلك شيوع نمط الكتابة الشذرية، والشعرية، والمقاطع.

- اللغات، حيث نشطت عدة لغات أوروبية في إمداد الفلسفة بجانب الإنجليزية، ومن بينها: الألمانية والفرنسية.

في حوصلة تحليلية معمقة، يضع الطيب بوعزة الفلسفة الغربية في «ثلاثة أنماط مُمنهجِة لفعل التفكير في حقيقة الوجود»، وهي: (١) علاقة الإدراك وأساسها اللوغوس، وذلك في المرحلة الممتدة من الإغريق إلى ما قبل ديكارت. (٢) علاقة الحيازة وأساسها التقنية، بدءاً بديكارت وتأسيسه لفكرة السيادة على الطبيعة، وما حدث من جراء ذلك من انتهاب الطبيعة والاعتداء عليها، ومنح المشروعية للرأسمالية المتوحشة. (٣) علاقة الالتذاذ وأساسها الإيروس، إذ بعد النقد الكانطي للعقل، لم يعد ثمة أساس للعلاقة الإدراكية، مما أرهص بالمرحلة الإيروسية، التي تعكس أزمة عميقة نابعة من عدم القدرة على التأسيس الميتافيزيقي للعلاقة الإدراكية، وبهذا خسر الفضاءُ الفلسفي المعنى، وتسربتِ العدميةُ وأضحتْ موجهاً للتفلسف والتفكير والإنتاج، مؤكداً أن الحل كامن في «تجديد الوعي الفلسفي تجديداً دينياً»[١].

الجانب الأكثر أهمية لنا في هذه الحقبة، أن العقل العربي المسلم تنبه قبل عدة عقود للمسألة الفلسفية وخطورتها، وبات يزيد من أدواته المنهجية وقدراته في القراءة الفلسفية المتعمقة المتفحصة المنقبة في الأدبيات الفلسفية، بل تجاوزَ مجرد القراءة والتمدرس إلى الكتابة

---

(١) بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ١٤-١٩.

والتفلسـف فـي موضوعـات محورية، تفاوتـت في: عمقهـا وأصالتها ونجاعتها وتأثيرها عبر باقة من الفلاسفة والمفكرين المتفلسفين ذوي المرجعيـات المختلفـة، ولعل مـن أهمهم: عبدالرحمـن بدوي، زكي نجيب محمود، زكريا إبراهيم، عبدالوهاب المسيري، طه عبدالرحمن، محمـد عابـد الجابري، أبـو يعـرب المرزوقي، فهمي جدعـان، فتحي المسـكيني، محمـد عبدالرحمـن مرحبـا، ناصيـف نصـار؛ وعـدد من أسـاتذة الفلسفة المؤثرين في فقه العلوم (الإبستمولوجيا)، من أمثال: صـلاح قنصـوة، يُمنى طُريـف الخولي، ماهر عبد القـادر محمد علي، بنّاصـر البُعزاتـي، إدريـس الجابـري؛ وباقـة مـن المتفلسـفين في إطار الأدب والثقافـة ومـن بينهـم: عبدالفتـاح كيليطـو، عبدالسـلام بـن عبدالعالي، محمد سبيلا، سعد البازعي؛ وفي فلسفة اللغة، ومن بينهم: الـزواوي بغـورة، صـلاح إسـماعيل؛ والمشـتغلين في تاريخ الفلسـفة والعلم، ومن أبرزهم: رشدي راشد، أحمد جبّار، محمد أبلاغ، الطيب بوعزة؛ والمعجميين ومن أبرزهم: جورج طرابيشـي، إبراهيم مدكور، مـراد وهبـة، عبدالمنعـم الحفني؛ وباقة كبيرة من أسـاتذة الفلسـفة من المؤثريـن فـي التأليـف والترجمـة، مـن أمثـال: عثمـان أميـن، توفيـق الطويـل، عاطف العراقي، يحيـى هويدي، إمام عبدالفتاح إمام، محمد فتحـي الشـنيطي، عبدالغفـار مـكاوي، عبدالحميـد خطـاب، محمـد محجـوب، الطيـب تزيني، أحمد برقاوي، جـورج زيناتي، مقداد عرفة منسية، نورة بو حناش، عبدالرزاق بلعقروز.

هـذه اليقظـة وماتلاها من عمل ونتاج دائبين في العقود السـبعة أو الثمانيـة الماضية، تؤشـر على إمكانية بناء نموذج إرشـادي أو بارادايم جديد في السـياق العربي الإسـلامي، وإني لأحسـب أن هذا النموذج

آخاذ بالتشكل والتجسد، في أطره المنهجية، والمفاهيمية، والفكرية، على أنني أتوقع أن التأثير الأكبر سيكون من نصيب النصوص الفلسفية الأكثر أصالة وقرباً من الروح العربية الإسلامية، بمصادرها الدينية واللغوية، وبتاريخها وتطلعاتها الحضارية، وسيكون هذا المشهد أكثر تجلياً في السنوات القريبة القادمة، ولنا وقفة تحليلية لهذه المسألة في الفصل الأخير.

٤. علاقات الفلسفة: شبكتها

٤-١ الفلسفة والعلم: كارزما المضمون وكارزما المنهج

ثمة علاقة قديمة ملتبسة ملتهبة بين الفلسفة والعلم، وقد كُتب حولها مئات الدراسات والأبحاث، ويصعب علينا الدخول في تفاصيلها، ولكن قدراً من الإبانة مطلوب حيال أهم الأبعاد في هذه العلاقة، مما يزيد فهمنا لماهية الفلسفة واشتغالاتها. الفلسفة كانت أماً للعلوم، وحاضنة لها، ومنها: علوم الطبيعة والرياضيات والسياسة والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع ونحوها. ومع تقدم الفكر الإنساني وتطور أدوات المنهج، استطاع العلم بمختلف تخصصاته أن يستقل عن الفلسفة؛ لأنه رأى في نفسه أهلية لذلك، كما أنه لم يرتضِ نهج الفلسفة كما سيظهر لنا بعد قليل.

استقلال العلوم من الفلسفة، لا يعني ألبتة أن التفلسف الخاص بكلِ علم قد انقرض، فمثلاً: استقلال علم الاقتصاد أو علم السياسة عن الفلسفة لا يفهم منه إطلاقاً موت التفلسف الاقتصادي أو السياسي، كلا فهذان التفلسفان باقيان وضروريان لبقاء هذين العلمين على قيد الحياة، فالتفلسف في نطاق العلم هو ضمانة لبقاء العلم وتعزيز قدراته

على تجديد حيويته واكتشاف مسارب جديدة للنظر إلى الظواهر والمسائل المبحوثة. التفلسف هو بمثابة مقدمة الجيش العلمي؛ إذ إنه المغامر في نفسه، استكشافاً للمسارات والحقول والمناهج والمفاهيم والعوالم والظواهر، فضلاً عن كونه يلعب دوراً مهماً في جعل العلم يفكر في ذاته[1]، ويشتغل على هز مناهج العلم ومفاهيمه، محاولًا إسقاط الضعيف منها وتقوية ما يستحق البقاء منها، وهو بكل هذا يقدّم أعظم عون للعلم، من أجل بقائه واتساعه وتطوره، وفق قوالب إنسانية أخلاقية غائية.

العلاقة بين العلم والفلسفة متوترة، لأسباب عديدة، ولعل من أهمها ما يتعلق بعدم قناعة العلم -بنمطه العلموي- بنهج الفلسفة القائم بشكل رئيس على ما نسميه بـ «**كارزما المضمون**»، وذلك أن الفلسفة تتكئ أكثر على المضمون نفسه؛ الذي تصل إليه عادة عبر منهج الاستنباط (الاستنتاج) من خلال التأملات العقلية الذاتية المفعّلة للقبليات الذهنية، فالمضمون يحمل وهج الإقناع بصحته، وكأنه يحمل في ذاته البرهان أو الدليل على صحته أو دقته أو نجاعته.

العلم من جهته، يرى أن تأملات الفلسفة تتجاوز الذاتية إلى **الذاتوية**، مع الافتقار إلى البرهنة والتدليل، وقد تصل الفلسفة إلى نتائج تظن أنها مبرهنة على أسس صلبة؛ والأمر في الحقيقة بخلاف

---

(١) في هذا تعويل على مقولة شذرية ذهبية لـ مارتن هايدجر يقرر فيها: أن العلم لا يفكر في ذاته. وهنا يسأل سائل: بماذا يفكر العلم إذن؟ العلم يفكر في موضوعاته التي يبحثها، وقد يفكر جزئياً في مناهجه في أبعادها الأميل إلى الجوانب الإجرائية، أما الأبعاد الإبستمولوجية العميقة فهو من اشتغالات الفلسفة، عبر الإبستمولوجيا والتفلسف المختص بهذا العلم أو ذاك.

ذلك. هذا يذكرني بقصة طريفة حدثتْ لإسباني شارك في ألعاب اليانصيب (اللوتري). فبعد إعلان اسمه فائزاً، سُئل: كيف اخترتَ هذه الرقم العجيب الذي حظِي بالاختيار، وكان الرقم هو ٤٨، فرد قائلاً: لقد حلمتُ سبعَ ليالٍ عن الرقم سبعة، ولما كان حاصل ضرب ٧ × ٧ هو ٤٨، اخترتُ هذا الرقمَ، ثم راح يطلي وجهه بابتسامة الحكمة والغلبة، واقعاً في أحبولة «وهم السيطرة»[1]. وما علِم هذا المسكينُ أن أصغر مشاهد له، يدرك أنه لو كان عمله أصلاً يؤثر في الاختيار العشوائي للرقم، لكان جهله لا علمه هو السبب في ذلك، فحاصل الضرب هو ٤٩.

العلم «المعاصر»[2] لا يقتنع بكارزما الفلسفة، ويطرح بديلًا لها متمثلاً بـ «**كارزما المنهج**»، حيث يعوّل العلم كثيراً على البرهنة النابعة من المنهج المستخدم في العمل العلمي والبحثي، الذي يميل أكثر إلى الاستقراء (ومنه: التجريب) عبر الملاحظة، وما يتبع ذلك من أسلوب المقابلة والتحليل للعالم المبحوث، مع تفعيل العلم لمنهج الاستنباط أيضاً، فهو ضرورة منهجية للعلم لكونه يمثل وثبة حتمية من ضيق التجربة إلى سعة القانون أو النظرية.

٤-٢ تصنيف رباعي للفلاسفة والعلماء

ثمة زاوية أخرى، تجلي لنا بعداً مهماً في العلاقة المتلبسة بين

---

(١) هذه القصة الطريفة وردت في: إدوارد روسو، بول شومايكر، مصائد صنع القرار، ترجمة: محمد الشهري، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٩، ص ١٣٧.

(٢) وصفنا العلم بالمعاصر لكي نشير إلى تأثره بالفلسفة الغربية (النمط العلموي)، حيث يغلب عليه النظرة التصادمية أو العدائية مع الفلسفة والدين كذلك. سيكون لنا معالجة مفصلة لهذه المسألة في الفصل القادم.

الفلسفة والعلم، وهي: كيف نصنف الفلاسفة والعلماء؟ يمكن تصنيف هؤلاء وأولئك إلى أصناف عديدة، ولقد خلصتُ إلى تصنيفهم في أربعة أصناف[1]:

٤-٢-١ فلاسفة خُلَّص

سواء أكانوا ضمن المشتغلين على الفلسفة الشاملة أو مباحث معينة منها بقدر من التركيز والعمق (مثل: باركي، فولتير، هيجل، شوبنهاور، اسبينوزا، كيركغورد، نيتشه، جون رولز ...).

٤-٢-٢ علماء خُلَّص

سواء أكانوا في العلوم الدينية أو الاجتماعية أو الطبيعية، وَفق المنهجية المقبولة لدى الجماعات العلمية في تلك الحقول (مثل: مالك بن أنس، أحمد بن حنبل، سيبويه، الخوارزمي، ابن العوام، الدينوري، المجريطي، ابن يونس، ابن البيطار، الزهراوي، الإدريسي، ابن الشاطر، الكرخي، كيبلر، هوغنز، بويل، هالي، بلاك، جول، توماس يونغ، كلارك ماكسويل، أحمد زويل...).

٤-٢-٣ فلاسفة علماء

يغلب عليهم الاشتغال الفلسفي، مع كونهم مشتغلين بحذق في حقل علمي أو أكثر (مثل: أفلاطون ، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن

---

(١) عبدالله البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة – نحو كبسلة الفيلسوف**، الدمام: دار أثر، ط١، ٢٠٢١، ص ١٠. تتعين الإشارة إلى وجود اختلافات حيال مسألة تصنيف البعض ضمن الأصناف الأربعة المذكورة، والأسماء المقترحة في كل صنف من قبيل التمثيل لا أكثر.

رشد، ابن خلدون، ديكارت، باسكال، جون لوك، ديفيد هيوم، روسو، كانط...).

٤-٢-٤ علماء فلاسفة

يغلب عليهم الطابع العلمي، مع قدر من الاشتغال العميق والتميز في الدرس الفلسفي في مبحث أو آخر (مثل: أبو بكر الرازي، ابن الهيثم، الغزالي، الآمدي، ابن تيمية، غاليليو، نيوتن، داروين، آينشتاين، هايزنبيرغ، راسل، توماس كون، هابرماس ..).

٤-٣ التصنيف الرباعي والنمو المعرفي

هذا التصنيف لا يفيدنا فقط في تفهم العلاقة بين: الفلسفة والعلم فحسب، بل هو مفيد أيضاً في فهمنا لكيفية نمو الفلسفة والعلم وتطورهما. حديثنا السابق منحاز إلى الفلسفة في أكثر جوانبه، ولذا فقد يكون من العدل أن نركز حديثنا هاهنا على نمو العلم. في الأدبيات المتخصصة، ثمة أطروحات تفسيرية متعددة لكيفية نمو العلم وتطوره، ولعل من أنضجها أطروحة **توماس كون** كما في **بِنية الثورات العلمية**[1]، وهي أطروحة متحيزة للعلوم الطبيعية وبالذات الفيزياء، مما يجعلنا محترسين، فلا نعمم كل أجزاء الأطروحة على بقية العلوم، إذ ثمة فروقات جوهرية في بعض المسائل. يمكن أن نختصر هذه الأطروحة عبر سردية مختصرة، تحكي لنا بأن:

- للعلم طهاة، وطهاته الجماعة العلمية. نعم، لكل علم جماعة

---

(١) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، ط١، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٧.

علمية، تحدد موضوعاته ومنهجيته وبراهينه، وأعراف البحث والنشر العلمي ونحو ذلك (=التقليد العلمي)[1]، في قوالب إكراهات أو عقوبات، بجانب الإغراءات أو المكافآت[2]. هذه الجماعة العلمية عادة ما تصدرُ عن نموذج إرشادي أو بارادايم حيال العالَم بعامة والعالم المبحوث في حقلها بخاصة، وفي ضوء هذا النموذج أو البارادايم تسعى الجماعة العلمية إلى الوصول إلى نتائج علمية دقيقة، وتجهد لأن توصلها إلى مستوى القوانين والنظريات التفسيرية لعالمها المبحوث. في هذه الحالة نكون إزاء ما يصفه كون بـ العلم المستقر[3] أي: أنه يتخلق حينذاك إطار علمي مستقر تتقبله الجماعة العلمية، وتجعله متكئاً لإعداد أبحاث علمية تسهم في تطوير العلم، في قوالب تراكمية هادئة. ثمة تغيرات ديناميكية

(١) حول مفهوم التقليد العلمي وكيف يتشكل، انظر: بنّاصر البُعزاتي، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة - دراسات إبستمولوجية**، الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٣-٦٢، وفيه يشدد على أن البحث العلمي لا يقوم فيه أفراد منعزلون بل يحصل في سياق تفاعلي تواصلي، مع وجود تفاوت فيما بينهم من جهة التنظير والتطبيق، وقد يجمع بعضهم بين الجانبين، ص ٦٠.

(٢) وفق ما يقرره روبرت ميرتون (١٩١٠-٢٠٠٣) الداعي إلى النظر إلى العلم بوصفه «مؤسسة اجتماعية»، تقوم على باقة من القيم والمعايير «يُلوِّنها نوعٌ من الانفعالات الوجدانية المفترض أنها تمارس تأثيراً إكراهياً على رجل العلم»، وهذه المعايير تتخذ أشكال: الوصفات، والمباحات، والمحظورات، والتفضيلات، وهي «مُشرعَنة باعتبار أنها قيم مؤسسية. وهذه الأوامر والنواهي المنتقلة عبر الإرشاد والوصية والمثال، والمعزَّزة عبر لعبة الجزاءات، يستنبطها رجلُ العلم بدرجات مختلفة»، انظر: ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨، ص ٥٥.

(٣) Normal Science. ثمة ترجمات لهذا المصطلح، لا أراها دقيقة ولا معبرة عن الدلالة التي يقصدها توماس كون، من قبيل: العلم العادي، أو السوي، أو القياسي.

تستجد في كل وقت وفي كل مكان، وقد يكون من بينها مستجدات لا يستطيع العلم المستقر معالجتها (حل الألغاز كما في تصوره، وهذا هو الحد المائز بين العلم والعلم الزائف)، وتزداد هذه المستجدات المعاندة وتتراكم مع الوقت لدرجة حدوث أزمة بسبب تنامي الشذوذ على أطراف العلم المستقر (يسمى كون هذا بالشذوذ؛ لأن حالات عديدة تشذ عن قاعدة العلم المستقر)، فيشعر من ثمَّ أفراد من الجماعة العلمية بالحاجة إلى بناء نموذج إرشادي أو بارادايم جديد، ليتمكنوا من رؤية العالم بطريقة مختلفة، تمكّنهم من تطوير مناهجهم وأساليب استكشافاتهم وقياساتهم ونحو ذلك، بما يجعلهم متوفرين على قدرات لتطوير نتائج أو قوانين ونظريات تفسيرية جديدة، قادرة على معالجة المستجدات أو حل الألغاز، وهذا ما يسميه كون بـ العلم الثوري. وسبب تسميته بذلك، أنه علم يثور على الأطر المعرفية والأعراف العلمية التي ما زال أفراد في الجماعة العلمية يقرونها ويتمسكون بها، إما لقناعات علمية صرفة، أو لكونها مصدراً للدخل والتكسب، وبخاصة مع صعوبة تعلم الإطار الجديد الذي جاء به العلم الثوري. ومع مرور الوقت، تتوافد أعداد أكبر من الجماعة العلمية إلى النموذج أو البارادايم الجديد وعلمه الثوري، فيشرعون في إعداد أبحاث في ضوئه، مما يحيله بعد فترة زمنية معينة إلى علم مستقر. والحياة لا تلبث أن تمطر سماؤها بمستجدات يُعجِز بعضُها العلمَ المستقر، فلا يطيق معالجتها أو حل ألغازها مما يوجد أزمة أو شذوذاً جديداً، يستوجب نموذجاً وعلماً ثورياً وهكذا دواليك.

هنا نعود إلى ربط هذه السردية بتصنيفنا الرباعي السابق للفلاسفة

والعلمـاء، فكيـف يتموضـع هـولاء في خريطـة نمو العلـم وتطوره؟ يمكننا مقاربة ذلك عبر تقسـيم الفلاسفة والعلماء مجدداً إلى صنفين مربوطيـن بوضعين محوريين في سـياق نمو العلم، وذلك كما يلي:

٤-٣-١ الصنـف الأول: صانعو النماذج ومطورو العلم الثوري

الفلاسـفة الخُلَّـص، والفلاسـفة العلمـاء، والعلمـاء الفلاسـفة، يمكـن أن يسـهموا في تطويـر النمـاذج أو البارادايمـات الجديدة مع إسهامهم بأقدار متفاوتة في إيجاد علم ثوري، يكتسح العلم المستقر وينسـف كثيـراً منـه أو بعضه. قد يكـون بعض هولاء أسـاتذة منظّرين فـي الجامعـات، وغالبـاً ما يكونون فـي جامعات راقيـة مدعومة مالياً وفنيـاً، وقـد يكون بعضهـم عاملاً في معاهـد مسـتقلة أو مراكز بحثية عاليـة المسـتوى والتمويـل، وقـد يكـون بعضهـم مسـتقلاً تماماً، فلا يعمل لأحد، ولا سـيما بعد فترة زمنية من العمل المعتاد في السـلك البحثـي والأكاديمـي. يسـهم الفلاسـفة العلمـاء والعلمـاء الفلاسـفة أحيانـاً في صبغ الممارسـة العلمية بروح فلسـفية مـن جهة دفع العلم للبحث عن الوحدة في المتشـتت والتكامل في المتفرق، وقد يترتب علـى ذلـك إنتاج نماذج أكثر تكاملاً في فهـم الطبيعة وتوظيفها. ومن الأمثلة البارزة ما حدث في الممارسـة العلمية الفيزيائية، حيث وجد العلمـاء تعارضاً بيـن معادلات قطبي الفيزياء الحديثة: نظرية النسـبية العامة (=السـاعية إلى فهم العالَم بأبعاده الكبرى من نجوم ومجرات وتجمـع للمجـرات)، ونظريـة ميكانيـكا الكـم (=السـاعية إلـى فهـم العالَـم بأبعـاده الصغـرى مـن إلكترونـات وكـواركات)، ممـا حـدا بالعلمـاء إلـى التفكير في صناعة بارادايم شـامل، يأخذ من كل نظرية

ما يكون مناسباً لفهم العالم الكبير والصغير في وقت واحد عبر نظرية واحدة شاملة[1].

٤-٣-٢ الصنف الثاني: متقبلو النماذج ومطورو العلم المستقر

يلعب العلماء الخُلَّص دوراً كبيراً في تنمية العلم المستقر، عبر أبحاث يجرونها وفق أعراف المجلات المحكمة التي تقودها نخبة في الجماعة العلمية، وهم في الغالب ينتمون للطاقم التدريسي التقليدي في الجامعات والمراكز البحثية. وتركز أبحاث ثلة من مُنظريهم على إحداث تطويرات تدريجية تراكمية في جانب من جوانب العلم المستقر، وهذا ما يسمى بـ البحث الأساسي أو النظري[2]، في حين ينشط أكثرهم في مجال ترجمة جوانب من العلم المستقر في السياقات العملية والتقنية، ويسمى بـ البحث التطبيقي[3].

٥. النص الفلسفي

لا يكتمل عِقدُ هذا الفصل (ما الفلسفة) والذي قبله (ما القراءة)، حتى نزيّنه بفصِّ النص الفلسفي، فهو النص المقروء أو المزمع قراءته، فمن المتوقع أن يتشكل سؤال عند البعض: ما ملامح النص

---

(١) يطرح البعض نظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory لتعكس هذا البارادايم التكاملي المنشود. بغض النظر عن مدى نجاح أو فشل هذه النظرية؛ إذ الذي يهمنا هو الإشارة إلى تأثير الروح الفلسفية في الممارسة العلمية البحثية. للمزيد انظر: برايان غرين، الكون الأنيق، ترجمة: فتح الله الشيخ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥، ص ١٧-١٩.

(2) Basic or Theoretical Research

(3) Applied Research

الفلسفي أو ما سماته؟ متى نقول عن نص ما بأنه فلسفي؟ هذا سؤال عسِر للغاية، ولكن لا بد من إيجاد مقاربة تليق به. يمكن لنا أن نضع تصوراً مقترحاً، نتبين عبره النَفَس العام للنص المرشح لأن يكون فلسفياً، عبر مقاربتي المكتوب والكاتب، وذلك كما يلي:

٥-١ النص الفلسفي من جهة المكتوب

هذه المقاربة تؤسس مشروعية كون النص منتمياً لحقل الفلسفة من جهة المكتوب، حيث يمكن للقارئ تفحص أبعاد المكتوب من جهة: المنهج، المفاهيم، الموضوع، الأسلوب. تقييم هذه الأبعاد يفتقر إلى معرفة جيدة بالإطار المنهجي والمعرفي للفلسفة، تنظيراً وتطبيقاً، ولعل في هذا الفصل ما يعين على اكتساب شيء من ذلك بطريقة لا تخلو من العمق والتماسك. النص الفلسفي هو الذي يتناول «قضية فلسفية». هذه القضية تحيل إلى سؤال نظري أو إشكالي محوري صعب (مثل: ما الإنسان؟ ما الحقيقة؟ ما المنهج؟ ما الأخلاق؟ ما السعادة؟ ما اللذة؟ ما الألم؟ ما الزمن؟ ما الخلود؟ ما اللغة؟)، وهذا السؤال ليس ثمة جواب جاهز واحد له، على أن الأسئلة الفلسفية لا تقل أهمية عن أجوبتها، وقد يولد كل جواب سؤالاً جديداً بحسب وصف **كارل ياسبرس**[1].

ويمتاز النص الفلسفي بأنه مقاوم للتقادم، حيث لا يعلوه غبارُ التاريخ، وهنا نتذكر ما فعله **محمد عابد الجابري**، حيث إنه أعاد في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين طباعة نصوص فلسفية كتبها في ستينيات القرن العشرين (١٩٦٦)، مقرراً أن هذه النصوص

---

(١) لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٤-١٥.

«إذا خرجت من الحاضر، فإنها لا تدخل في الماضي إلا على مستوى تاريخ الطبع»(1).

هذه مقاربة موضوعية في جوهرها، حيث تركز على النص من جهة مكتوبه، دون النظر إلى كاتبه، مما يجعلها تقترب من الدقة في الحكم والتقييم. وربما يدخل في المقاربة نصوص يصفها البعض بأنها فلسفية لهذا الاعتبار أو ذاك، في حين أن القارئ قد لا يجدها كذلك؟ فما العمل في هذه الحالة؟ ليس أمامنا إلا العودة إلى المحكات أو السمات التي تميز الفلسفة عن غيرها، سواء أكان ذلك عبر مقاربة توصيفية للحقل أو لمنهجه أو لأسلوبه في المعالجه أو لمفاهيمه في التناول واللغة. وستغذى هذه المحكات بمقاربتنا حول الحد المائز بين الفلسفة وغيرها من الأنشطة أو المصادر المعرفية، كما في الفصل الموالي.

٥-٢النص الفلسفي من جهة الكاتب

هذه المقاربة ذاتية في جوهرها، حيث تؤسس مشروعية كون النص فلسفياً بناء على كاتبه، وكأنها تقول لنا: ما يكتبه الفيلسوف هو فلسفة. قد تصح هذه المقاربة في بعض الحالات، ومن أشدها وضوحاً حالة الفيلسوف الخالص المتخصص؛ إذ إنه لا يشتغل بغير الفلسفة ولا يحسن غيرها، وقد تضطر هذه المقاربة إلى التنازل عن بعض الصرامة؛ إذ قد نكون إزاء نصوص مكتوبة من قبل فيلسوف، وهي في الحقيقة بعيدة عن روح الكتابة الفلسفية، فماذا نصنع في

---

(١) محمد عابد الجابري، **دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي**، بيروت: الروافد، ط٢، ٢٠٢١، ص ١٤.

هذه الحالة؟ هل نقول: هي ليست فلسفية صرفة ولكنها لا تخلو من نفس فلسفي؟ أم نقول إنها نصوص غير فلسفية، وكفى؟ تحتمل المسألة هذا وذاك، وليس ثمة معيار فاصل في هذا. حالات البين بين كثيرة، ويحسن أن نكفَّ عن حسمها بطريقة قد تبدو فاصلة، ولكنها ليست دقيقة على الإطلاق. ليس ثمة بدّ من الاجتهاد من لدن القارئ في بعض المسائل، وربما يلجأ إلى استشارة من يمتلك خبرة ومِراساً في هذا الجانب.

الفصل الرابع:

هل تجب قراءة الفلسفة؟

الفصل الرابع: هل تجب قراءة الفلسفة؟

الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان.

أبو حامد الغزالي

الشعراء لا يركب بعضُهم أكتافَ بعض، ولا يدفن بعضُهم بعضاً!

إبراهيم عبدالقادر المازني

لسنا بصدد تهيئة فضاء لبناء فرضية عدم أهلية أو عدم أهمية الفلسفة لتكون ضمن المقروء، كلا، فروح الكتاب تفيض بما يقرر الأهلية والأهمية معاً، على نحو جرى بيانه في فصول الكتاب المختلفة. لكن، لنتخيل أننا لم نطرح سؤال: هل يجب علينا قراءة الفلسفة؟ أي معنى يمكن أن يترتب على إقبار مثل هذا السؤال الضخم خِلسة في المدافن الخلفية للنص؟ ليس ثمة معنى له سوى أننا نشرعن حينذاك لـ **استبدادية الفلسفة**، وأنها الحقل المعرفي الأوحد الذي يصنّع لنا المعارف الضرورية أو المحورية في حياتنا، فهل هذا صحيح حقاً؟ وثمة معنى آخر مهم، لا يسعنا السكوت عنه أو تجاهله، وهو أن البعض يقرر أن **الفلسفة قد ماتت** أو أنها في طور أن تموت، فهل نوجب القراءة في حقل يُقال عنه هذا بأنه أضحى عدماً أو أنه يؤول إليه؟ ومعنى ثالث هو الآخر على درجة من الخطورة في هذا السياق، وهو متعلق بما يمكن تسميته بـ **اختطاف الفلسفة**.

ما سبق، يؤشر على وجود سلبيات أو ثغرات أو تهديدات أو تحديات في فضاء القول بإقرار إلزامية القراءة في الفلسفة، ولعل بعضاً من هذا أو ما شابهه، هو ما دفع عبدالسلام بن عبدالعالي إلى معاندة عنونة موريس ميرلوبونتي لكتابه الشهير: «في مدح الفلسفة»[1]، حيث تعنونَ كتابُه بـ امتداح اللافلسفة[2]، ومع أن الكتاب ضنَّ بنقد الفلسفة، حيث لم يخصص له سوى ثلاث صفحات فقط، إلا أنه كان نقداً لاسباً، فنقطة حبر صغيرة كفيلة بتعكير كوب ماء كبير. في هذا الفصل سنقدم مقاربة للسؤال عن مدى وجوب القراءة في الفلسفة، عبر تناولنا للمسائل الثلاثة السابقة بقدر من التفصيل، وذلك في عنوانات متسلسلة.

١ ـ استبدادية الفلسفة

أومأنا سابقاً إلى أن أي رأي يوجب القراءة الفلسفية، فإنما هو يمهد لممارسة الفلسفة لـ استبداد معرفي، حيث تنصِّب نفسَها بوصفها المصدر المعرفي الأوحد أو الأعلى، الذي لا يسع أحد إلا الاعتراف منه والخضوع لسلطته المعرفية، فهل ثمة ما يبرر هذا التوجه أو الافتراض. لنفكك المسألة بهدوء ونعيد تركيبها بهدوء أيضاً.

١-١ الحد المائز

تفكيك المسألة يوجب علينا أن نفرق بين عدة مصادر (أو أنواع) للأنشطة المعرفية، ونقصد بها تلك المصادر التي من شأنها إمداد

(1) Éloge de la Philosophie, 1960. In English: **In Praise of Philosophy and Other Essays**, 1988.

(٢) عبدالسلام بن عبدالعالي، **امتداح اللافلسفة**، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠١٠.

الإنسان بالمعرفة، أياً كان مجالها أو طبيعتها أو غايتها، وهي متعددة، وتحقق أغراضاً متنوعة، في قوالب تكاملية تعاضدية وذلك وفق ما تقتضيه رؤيتنا العربية الإسلامية حيال المعرفة بكل تجلياتها. ولاستعراض المصادر المعرفية بشكل معمق، فإننا بحاجة ماسة لتناول مسألة محورية في فقه العلوم (الإبستمولوجيا)، وهي **الحد المائز** (أو الفاصل)[1] بين المصادر المعرفية، وهذه المسألة العميقة تفتقر إلى قدر من الإيضاح والتجلية لأبعادها الرئيسة.

في بكور المعرفة الإنسانية، لم يكن ثمة حاجة للمَيْز بين أنواع المعرفة أو الحقائق الاجتماعية والطبيعية، التي يتقلّب الإنسانُ البدائيُّ في تضاريسها وسياقاتها؛ نظراً لمحدوديتها من جهة، وأحادية مصدرها من جهة ثانية في أغلب الأحيان، وكون الإنسان حينذاك أعلقُ بمنظومة معرفية بعينها دون كبير برهنة عليها أو طويل وصف لها من جهة ثالثة، وذلك أنه -كما يقوله **غوستاف لوبون**- «من النادر أن يختار الإنسانُ يقينَه كما يشاء، والمحيط هو الذي يفرض عليه هذا اليقين»[2].

ومع تطور المعرفة وتنوع مصادرها ومناهجها وتشقق حقولها وتنافس الحقائق على الظفر بعقل الإنسان الوسيط والحديث ووجدانه، ومن ثمَّ السيطرة على واقعه وتوجيهه، وفق أبعاد غائية متجاوزة أو مادية محايثة؛ وجد الإنسانُ نفسه قُبالة: رُكام معرفي هائل،

---

(١) Demarcation Criterion. يقرر كارل بوبر -وهو محق- أن مشكلة الحد المائز هي القضية الأبرز في نظرية المعرفة، انظر: كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٦٩.

(٢) غوستاف لوبون، **حياة الحقائق**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: عصير الكتب، ط١، ٢٠١٨، ص ٢٥.

وكومـة مـن الحقائـق والأغاليـط؛ فبـرزتِ الحاجةُ إلـى التفريـق بين: الصحيـح والخاطئ، والحقيقـي والزائف، والحـق والباطل، والعميق والسطحي، والسليم والمعوج، وهنا تنجلي إشكاليتُنا التي نحن بصدد التعارك معها في هذا البحث، والتي تتمثل في صوغ حد مائز بين أنواع أو مصـادر المعرفة، ليتبين الإنسـانُ طريقَه، فَيَصِل إلى معرفة صحيحة أو حقيقيـة أو دقيقة على أقل تقدير، توصله إلى غاياته، وتحقق أهدافه ومغانمه.

الحـدُّ والـمَيْز، كلمتـان تتحاشـدان لتأميـن ما نتوخاه مـن معاني: العـزل والفصـل والفـرز والتفريق بين الأشـياء، وهو ما نتغيـاه في هذا السـياق، حيث ننشـطُ في إيجـاد عازل أو فاصل أو فـارز أو مفرِّق بين مصادر المعرفة، وتعملان أيضاً على نسج دلالة إضافية، وهي التفضيل لشـيء مـا على آخـر، من قولهم: مازَ الشـيءَ، أي: فضَّلـه على آخر أو امتاز الشـيءُ، أي: فَضُل على غيره، وهو ما يفتح كُوة لتفاضل مصادر المعرفة وفق اعتبارات وحيثيات محددة، وقد يكون ذلك كسباً تصنيفياً جيـداً، إن نحن أحسـنَّا الصنعةَ التحليلية التفاضيليـة في قوالب معرفية تكامليـة، علـى أن كلمـة «حـد» تفضي بنـا إلى دلالة أخـرى ذات قيمة مضافـة، وتتجسـد فـي معنى المنتهـى أو النهايـة، فيكون لـكل مصدر معرفـي نهايـة معروفة، لا ينبغي عليه تجاوزهـا، وهو ما يُفيد المتاخمة المعرفية، وفق فواصل أو عوازل أو حواجز معينة[١].

حينمـا ننظـر إلـى الكتـب الإبسـتمولوجية العربيـة المعاصـرة[٢]

(١) عبدالله البريدي، عبدالله الشبيلي، الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع٣، س١، مارس-أبريل ٢٠٢٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: صلاح قنصوة، فلسفة العلم، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، =

-بحسب ما وقفتُ عليه- ممن تناولتْ مسألة الحد المائز، نجد أنها أكثرها يكتفي بعرض ما تتوفر عليه الإبستمولوجيا الغربية الحديثة، فماذا عن ذخائر التراث العربي الإسلامي حيال هذه المسألة؟ هذا سؤال مهم، ولكنه ليس ضمن مهمتنا التنقيب عن بلورة إجابة تفصيلية حياله، بقدر ما يهمنا التلويح بأن ثمة اشتغالات تراثية معمقة متنوعة، يمكن صبها في قالب الحد المائز، ولعل من أشهرها المناظرة التاريخية بين الغزالي وابن رشد كما في كتابيهما: تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت؛ إذ إن جوهرها كان مناقشة مسألة الفصل بين الدين والفلسفة في المعرفة والاستدلال، ففي حين يمايز الأول بينهما بجلاء مُعلياً الدين على الفلسفة، يمانع الثاني ذلك، في ظل مناقشات فلسفية معمقة تفصيلية[1]. ولا يكتفي الغزالي في رسم حد فاصل بين الدين والفلسفة، بل يُعمِل فكرَه في سبيل رسم مثل هذا الحد بين العلم الحقيقي (كالفلك) والعلم الزائف أو ما يصفه هو بأنه مجرد طروحات فلسفية تأملية لا تقوم على البرهان[2].

= ١٩٨١؛ يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٢، يمنى الخولي، **فلسفة كارل بوبر**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٧؛ عادل مصطفى، **الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٧.

(١) لمزيد من مناقشة مسألة علاقة الدين بالفلسفة وفق الآراء العديدة، انظر مثلًا: محمود زقزوق، **الدين والفلسفة والتنوير**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦؛ أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.

(2) Martin Riexinger, **Al-Ghazālī's Demarcation of Science**, in: Frank Griffel, Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill, p. 284.

ومـن تلك الاشـتغالات أيضـاً، توسـل المناطقة بالمعاييـر المائزة التصنيفيـة للقضايـا في سـياق يجهـد لأن يفصل بين العلـم واللاعلم، حيـث يعمـدون إلـى تصنيفهـا إلـى عـدة أصنـاف ومنهـا: الأوليـات، المحسوسـات، المجربات، المتواترات، الحدسيات، والوهميات[٣]. يقـر هذا التراث بالقبليـات الضرورية البدهية أساسـاً للعلم الصحيح، ومن ذلك نجد أن بعض المنظرين يؤكدون على أن «الأوليات ليسـت مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب نفرَ واختفى»[٢].

١-٢ كيف نميز بين الفلسفة والمعارف الأخرى؟

وبعد هذا التعرض لمسألة الحد المائز، نعود إلى مسألتنا الأصلية، وهـي التأكيـد علـى أن ثمة مصـادر معرفية متنوعـة، مما ينفـي فرضية إلزاميـة القـراءة في الفلسـفة، ومن أجل إكمال مهمتنـا في تفكيك هذه المسـألة وإعادة تركيبها بشـكل ينتج لنا نتيجة مقنعة حيالها، فإن علينا المضـي فـي التمييز المرهـف بين المصـادر المعرفية، مسـتفيدين من بحث سابق[٣]، وذلك كما يلي:

١-٢-١ المعرفة الدينية

هذه المعرفة[٤] تقدم هدايات عامة، عبر التوسل بمنهج الاستخبار

---

(٣) زينب شوربا، **الإبستمولوجيا - دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤، ص ٢١١-٣٠٩.

(٢) أبـو حامـد محمـد بـن محمـد الغزالـي، **المنقـذ مـن الضـلال**، تحقيـق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ص ١١٦.

(٣) البريدي، الشبيلي، **الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم**.

(٤) هذا التوصيف هو للمعرفة الدينية القطعية، قطعية الثبوت والدلالة، والمعرفة الدينية الظنية، يكون طابعها نسبيا جزئيا سياقيا محايثا، للتفصيل، انظر: البريدي والشبيلي، **الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم**.

(= طلب الخبر في النص الديني) والبرهانية المصدرية (كونها من الله تعالى)، للوصول إلى حقائق كلية مطلقة متجاوزة، بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا، عبر جماعات معرفية تستخدم جهازاً مفاهيمياً واضحاً منضبطاً، وتنمو بطريقة تراكمية رأسية تناغمية تكاملية.

١-٢-٢ المعرفة الفلسفية

هذه المعرفة تجهد لأن تصل إلى العلل وأصول الأشياء عبر نهجها الرئيس الاستنباطي ببرهانية مضمونية (النابع من قوة مضمونها)، متوخيةً الاقتراب من تخوم حقائق كلية مطلقة متجاوزة بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا، عبر جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية عديدة متنوعة، وتنمو بقوالب تراكمية تزامنية أفقية.

١-٢-٣ المعرفة العلمية

هذه المعرفة تجهد لأن تكتشف المجهول بنهجها الرئيس الاستقرائي وبرهانية منهجية (النابع من قوة منهجها)، تتوخى الوصول إلى حقائق نسبية محايثة، إزاء الإنسان والطبيعة، عبر جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية متأرجحة الدقة والانضباط، وتنمو في مسارات تراكمية رأسية تعاقبية.

١-٢-٤ المعرفة الأدبية والفنية

هذه المعرفة لا تتقصد «ظاهرياً» الوصول إلى حقائق الأشياء أو عللها إزاء الإنسان والطبيعة والميتافزيقا، إلا أنها عادة ما تفعل ذلك بتلقائية عذبة، متوسلة بباقة منهجية إبداعية تناسب النص أو الفن المتوخى إنجازه والجمهور المستهدف، في خضم جماعات أدبية

وفنيـة تسـتخدم لغاتمتنوعـة مرنـة، وتنمـو في مسـارات أفقية متشـعبة متجددة.

المقاربـة التفكيكية السـابقة لمصـادر المعرفة تكفـي -من وجهة نظري- لتفنيد فرضية إلزامية القراءة الفلسفية؛ إذ يسع الإنسانُ أن يُفيد من أي مصدر معرفي، وذلك وفق العديد من العوامل والتي من بينها: أهدافـه المعرفيـة المتوخـاة، طبيعتـه الذهنيـة وميولـه الفكريـة، عتاده المعرفـي والمنهجـي، ونحـو ذلـك. سـنواصل فـي طـرح مزيـد مـن الحيثيـات المؤكـدة لهذه النتيجـة التي نعدها ارتكازيـة في هذا النص، وذلك عبر العديد من المحاور.

١-٣ الأديب الخالص والفنان الصرف!

في مفتتح هذا الجزء، لنتذكرَ التصنيف الرباعي للعلماء والفلاسفة الذي أوردناه سابقاً، ألـم يكن من بين الأصناف الأربعة: صنف العلماء الخلـص؟ بلى. ألا يمكن أن ننسـج علـى منواله، فنقول بوجود الأدباء الخلـص، والفنانـون الصرف؟ سـيكون ثمـة وقفة حيـال العلاقة بين: الأدب والفلسـفة لتجليـة الصورة أكثر نظراً للـدور الخطير الذي يلعبه الشـاعر والأديـب في التفلسـف والوصول إلـى كنه الأشـياء ومعانيها العميقـة، وتعزيـزاً لمـا خلصنـا إليه مـن رفض فرضيـة إلزاميـة القراءة الفلسفية.

لنُعِد تركيبَ المسـألة بعد تفكيكها، بالتشـديد على أننا وإن مارسنا التميَيـز بين مصادر المعرفة، إلا أننـا لا نقر إلا الميز الرهيف بينها؛ في سـياقات تنشـد: التكامـل المعرفـي، والتضافـر البرهانـي، والتحاشـد المنهجـي، الأمـر الـذي يعنـي نشـدان تحقيـق أقصـى قـدر ممكن من

التعاضدية المعرفية، التي تتحقق بأفضل صور عبر الإفادة من جميع هذه المصادر في توليفة ملائمة، كماً ونوعاً. إذن، مرادنا إنما هو نسف استبدادية الفلسفة، لا الفلسفة ذاتها!

وللتأكيد على الجانب البنائي التعاضدي للمعرفة بكل مصادرها وأنواعها، وأنه يتعذر تشقيق المعرفة وتقطيعها وعزلها تماماً عن بعضها البعض، فإنه يمكن التلويح بمثال واحد ليشير على ما يشابهه من الحالات والسياقات المعرفية الأخرى. قبل قليل، ميزنا بين الأدب والفلسفة، وطرحنا مفهوم «الأديب الخالص» أليس كذلك؟ بلى.

مع هذا الميز، نبادر بالقول إنه يصعب تصور وجود عمل أدبي «خالص»، أي: متجرد من روح الفلسفة (=التفلسف)، فقد يجافي الأديبُ الفلسفةَ بوصفها حقلاً معرفياً له معجمه ومناهجه ومذاهبه وبراهينه وأدبياته المتخصصة، «لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يتجاهلها كلياً»، فروحُها «حاضرة بالرغم منه، تُحاصره، حتى وهو يتوهم الانفلات منها.. فهي في صلب كل تفكير، وفي صميم كل بناء معرفي، ومُحركة لكل سؤال حول الإنسان والحياة واللغة والجمال والقيمة. بل إن الناقد يجد نفسه مضطراً مع رصيد المفاهيم المشحونة فلسفياً مثل مفهوم الموت والمحاكاة والصدق والخيال والتفسير والتأويل والحقيقة والحلم والواقع والجمال والفن ..»، كيف لا، والروح الفلسفية تضع «نظرية المعرفة رهن إشارته»[1]. في الضفة المقابلة: هل يطيق الفيلسوف «الخالص» أن ينفذ إلى قرائه دون التوسل بالأدب؟!

---

(١) محمد الدّغمومي، نقد النقد – وتنظير النقد العربي المعاصر، الرباط: دار الأمان، ط٢، ٢٠٢١، ص ٨٩-٩٠.

المثال السابق يمكننا النسجُ على منواله الكثير، ومن ذلك: عدم القدرة عن الاستغناء عن المعرفة الدينية ذات القدرة على النفاذ إلى الميتافيزيقا وعالم الغيبيات والملهمة في الأبعاد الروحية والتطهرية والأخلاقية، فالأديب لا يسعه أن يتنكب للمعرفة الدينية التي هذه قدراتها وإمكانياتها ومجالاتها، ولو أظهر المجافاة أو التخلي عن الدين أو حتى الإلحاد. ومثل ذلك صحيح بخصوص المعرفة العلمية، فالأديب لا يسعه -مثلاً- الاستغناء عن العتاد الاجتماعي (السوسيولوجي) أو النفسي وربما توليفة منهما، وذلك بحسب الجوانب التي يركز عليها، فالأديب بحاجة إلى استدخال مفاهيم كثيرة في نصوصه الإبداعية والتحليلية والنقدية، من قبيل: المكانة، الطبقة، النسق، المؤسسة، السلطة، التغيير، الذات، الشخصية، الدوافع، اللاشعور، الإدراك، الاتجاهات، ونحوها كثير.

كل ما سبق، يؤكد توجهنا الإبستمولوجي حول تحقيق التكاملية المعرفية ما أمكن، والسعي لتعضيد الصداقة بين البراهين والمناهج في مختلف المصادر المعرفية، وفق مسارات تلائم كل مصدر معرفي وتحقق غاياته، وتفعّله بذكاء يحقق النجاعة المنشودة.

٢. موت الفلسفة!

ثمة موقف معروف في التراث العربي الإسلامي يذهب إلى أن الفلسفة لا قيمة لها تذكر، بل يصل الموقف عند البعض إلى التقرير أنه يتوِجب إعدامها، وقد كُتب عن هذا الموضوع كثيراً، بما يغني عن استدعائه ها هنا، لا سيما أن موقفنا يسند القول بالأهلية والأهمية للقراءة الفلسفية، وفق توصيفات وقوالب نراها نجاعة، ونجهد لبيانها في مختلف أجزاء هذا الكتاب.

٢-١ لم يعد للهرمة إلا أن تموت!

في العصر الحديث، وُلدتْ فرضية مشابهة لما هو مبثوث في تراثنا العربي الإسلامي، حيث يذهب البعض إلى أن الفلسفة لم يعد لها غاية أو وظيفة بعد اكتمال انفصال العلوم الطبيعية والاجتماعية عنها، لدرجة أن البعض يشبّه الانفصال بعمل النمل الأبيض في الخشب: تفريغ الفلسفة من الداخل[١]. وقد استفحل العداء للفلسفة في هذا العصر ضمن أطروحات حلقة فيينا الشهيرة أي ضمن الوضعانية[٢]، ويكفي من ذلك أن أحد أكبر منظريها **رودلف كارناب** كان يقول في سياق هجائي: لم يعد للهرمة إلا أن تموت!. وقريب من ذلك ما صوّره **هانس ريشنباخ** في كتابه الشهير: نشأة الفلسفة العلمية[٣]، حيث أقبرَ الفلسفةَ في مدافن التاريخ.

وفي سياق أكثر تحليلية وإشكالية، يقرر **مارتن هايدجر** أن الفلسفة قد اكتملت وحققت غايتها، مما جعله يعنون كتابه بـ **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، وقال بنحو ذلك منظرون آخرون في ذينك السياقين، ومن ذلك مزاعم **جاستون باشلار** من أن الفلسفة فقدت قدرتها على تأسيس علوم، وأن العلم بات هو من يبدع الفلسفة![٤].

---

(١) جان هِرش، **الدهشة الفلسفية**، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: الجمل، ط١، ٢٠١٩، ص ٤٩٠.

(2) Positivism

(٣) هانز ريشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠، وقارنه بـ: إدموند هوسرل، **الفلسفة علماً دقيقاً**، ترجمة: محمود رجب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢، حيث يقرر محدودية التاريخ الفلسفي وضعف قدرته في عمليات الإثبات والبرهنة.

(٤) انظر مثلًا: لوني، **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**، ص ١٩، ٢٩.

ليس المجال هنا بسط مثل هذه المواقف أو الأقوال واستعراضها بالتفصيل والتتبع، وإنما الإلماحة إلى وجود مطالبات أو توجهات فكرية مناهضة للفلسفة أو مقلّلة من شأنها. ولو رمنا تقييماً لوضع الفلسفة، لأمكننا القول بأنه صحيح أن الفلسفة نالها ما نالها من الضعف والتهميش في العقود السابقة، حيث جرى إعلاء العلم في السياقات الغربية «العلموية»، وإعلاء الدين في السياقات العربية الإسلامية، إلا أن الفلسفة ما تزال تتنفس، وتواصل أنفاسها بل نموها في بعض السياقات والمجالات، وأدبياتها تتناسل، ومجلاتها عامرة بالأبحاث والدراسات، ولم تعدم دور النشر فرص تحقيق الأرباح الطائلة من نشر مئات الكتب الفلسفية سنوياً وإعادة نشر آلاف الكتب، وبخاصة أن بعضها لا يتضمن ما يُسمى بـ «حقوق الملكية الفكرية».

٢-٢ الموت يدحض الإلزام

الذي يعنينا من سوق فرضية موت الفلسفة في سياق هذا الفصل، إنما هو الجانب الذي نشتق منه دحض فرضية إلزامية القراءة الفلسفية، فإذا كان البعض لم يكتفِ بالإعلان عن عدم قناعتهم بهذه القراءة، وإنما رفعوا عقيرتهم عالياً مطالبين بـ إماتة الفلسفة وإقبارها، فإنه يُستفاد من ذلك أنه لا يمكن القول إطلاقاً بإلزامية القراءة الفلسفية، سواء أكان ذلك من محاججات فلسفية أو دينية أو علمية أو أدبية، فكيف نجبر القراء على حقل يقول البعض بأنه ميت أو يجب أن يكون كذلك؟

٣- اختطاف الفلسفة!

قد يظن البعض أن الفلسفة بعيدة كل البعد عن الاختطاف، فهي ليست كالدين حين يستغله رجالُ دين أو رجالُ سياسة سيئون، وهي

مختلفة عن العلم أيضا المعرض للاستغلال من قبل علماء أو باحثين أو رجال اقتصاد جشعين. هذا يعني أن ثمة صورة وردية للفلسفة والفلاسفة عند البعض، فهل تستحقها الفلسفة؟ وهل الفلاسفة جديرون بها؟ في الحقيقة، أي مصدر معرفي هو معرض للاختطاف من قبل أي من السلط المجتمعية لتحقيق غايات تخص هذه السلط، بما فيها الفلسفة، فهي ليستْ بدعاً في ذلك.

ذكرنا في الفصل السابق، أنه قد غلب على الفلاسفة في الطور الأخير للفلسفة (الحقبة المعاصرة) أنهم منتمون للسلك الجامعي، أي أن نسبة كبيرة منهم أضحوا موظفين في مؤسسات لها أعرافها وسياساتها وأهدافها، مما يوجد باقة من الإملاءات المؤسسية، التي قد تصل إلى التأثير على الاستقلالية والجودة الفكريتين، وفي هذا يقرر الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي أن فرص التفكير قد ضعفت في الفضاء الفلسفي الأكاديمي، لا لأن الفلسفة غرقت في الدولة، وإنما لأنها تشربت الدولة، ويشير مواطنه جيل دولوز إلى أن العلاقة بين الدولة والفلسفة تلونت بكون الفلاسفة أضحوا أساتذة عموميين (=موظفين في الدولة)، لدرجة أنه «غَمَرَ الفلسفةَ سعيُ نحو أن تغدو لغةً رسمية لدولة خالصة». كل ذلك دفع بعبدالسلام بن عبدالعالي إلى القول الصريح: «لم تعد الفلسفة خاضعة للمؤسسة، بل غدت هي ذاتها المؤسسة، غدت المؤسسة»[1].

إذن، الفلسفة ليست استثناء في مسألة القابلية للاختطاف، بل هي معرضة لأن تكون الأسوأ لسببين اثنين:

---

(١) بنعبدالعالي، امتداح اللافلسفة، ص ٨-٩.

٣-١ جاذبية الفلسفة

تتمتع الفلسفة بكارزما عالية، إن في لغتها أو مقارباتها أو براهينها، مما يوجد أثراً كبيراً للفلسفة التي يطرحها من هو مكين في الحقل الفلسفي. هذه الجاذبية نابعة في أساسها من حرارة المعالجة الفلسفية وصدقها في التماس الحقيقة أو الأصل أو العلة أو التجديد في النظر لهذه المسألة أو تلك، وتتغذى جاذبيتها على روح الاستقلال للمتفلسف. ولعل هذين الأمرين (الصدق والاستقلال) يفسران سر الضعف الذي أصاب الفلسفة حينما تورطتْ في فِخاخ الوظيفة ،كما أومأنا إلى طرف من ذلك.

٣-٢ وثوقية الفلسفة

من يكون متردداً في أقواله ومقارباته فهو ليس كمن يتصف بوثوقية عالية، وذلك أن الطرح الوثوقي يمارس عنفاً فكرياً عبر تدمير الفراغ الذي يمكن أن يتحرك فيه ذهن المتلقي في حالات الطروحات الاحتمالية، فالوثوقية امتلاء، أو لنقل امتلاء مزعوم، أو هي امتلاء فارغ! وإنني لأشاهد من يمارس هذا العنف «الفلسفي» في مجتمعاتنا العربية، فهو يكوي بحديد السلطة السياسية، فيبرر بتكلف ما لا يُبرر، وقد يتحذلق لشفط المعنى «المزعج» من هذه الفكرة أو هذا المصطلح أو هذه النظرية، ويسعى لتطهيرها من كل المطالب المشروعة. قد يصف بعضُكم هذه الممارسة العنيفة أو المتحذلقة بالسفسطة لا الفلسفة، وهذا أمر لا يخلو من وجاهة من جهتي: البرهانية والأخلاقية؛ فالسفسطة أدلتها داحضة[1]، وأخلاقها ساقطة.

---

(١) «داحضة»، تعبير قرآني مدهش، وهي من باب اسم الفاعل لمعنى اسم المفعول، =

٤ـ الأدب والفن مسغرا حكمة!

الأدب ساحر؛ إذ إنه يصنع من الكلمات «المجانية» معاني نفيسة، ثمنها: الخلود! يحدث أن يصوّر الأدبُ قبالتنا نتيجة ما حيال الإنسان والطبيعة والحياة، فنقول: إنها الحقيقة، نعم الحقيقة، دون أن نطالبه بالبرهان، أليس كذلك؟ هذه هي قوة الأدب وهذا هو تمامه، وهنا تكمن خطورته أيضاً، حيث يتوفر على قدرات باذخة من التأثير الطاغي علينا. أتدرون لماذا؟ سأجيب بمقاربتي الأديب والأدب، وهما في الحقيقة مقاربة واحدة، بيد أننا نقلِّبُ خديها، لننعم بالوجه الصبيح للأدب.

٤-١ الأديب بوصفه فيلسوفاً تلقائياً

يمكن النظر إلى الأديب على أنه فيلسوف تجديدي تلقائي غير متقعر. وفي هذا نستطيب وصف **جورج طرابيشي** لـ **رولان بارت** بأنه لم يكن «فيلسوفاً، لكنه ساءل في نهاية حياته الفلسفة»[١]. الأديب مبدع. لماذا يبدع الأديب؟ لأنه يشعر بالنقص المفضي به إلى الشعور بالحرمان والتوتر (=كينونة ناقصة)، الأمر الذي يدفعه إلى الظفر بأقدار كافية من التجديد عبر الخروج من شرنقة المألوف بممارسة: المرونة والطلاقة والأصالة (أركان الفعل الإبداعي)، ليُشبعَ من ثمَّ حرمانه وليُسكِّنَ توتره (=تمامها التجديد). أما الإنسان غير المبدع،

= حيث يفيد أنها داحضة لنفسها بنفسها وهذا أقوى أنواع الدحض (=الاندحاض)، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٌ ﴾ [الشورى: ١٦]. واستخدامنا لهذه الكلمة هو لتأمين هذا المعنى في الدحض، وذلك في عموم أجزاء الكتاب.

(١) جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦، ص ١٣٥.

فهـو ليـس «كينونة ناقصة»، وإنمـا «كينونة ممتلئة»، وتمامها اللاشـيء (=اللاتجديـد). إنهـا كينونة اللافراغ، فسـطورها ممهـورة بـ «الرتيب» ومكتضة بـ «المألوف» وضاجَّة بـ «العادي». يسعنا تطبيق التحليل ذاته حيـال تعريفنـا للأديـب والفنـان، والمفكـر وغيـر ذلـك (جربـوا ذلك وانظروا في الغلة التحليلية والتشخيصية)[1].

٤-٢ الأدب كينونة ناقصة وتمامها الإبداع

الأدبُ هـو رسـم بالكلمـات ناقـص، وتمامُـه التجديـد والإبـداع والعمق والجمال والبرهنة الجوانية التلقائية[2]. قد يكتفي الأدب بشيء مـن هذا، فيحقق فيه تمامه، وقد يكـون ضارياً فيلتهمها جميعاً في نص واحـد مكثـف. لنجرب القدرة التفسـيرية لـ «تعريف النقـص القانص للتمـام» عبـر دحرجـة التعريـف في سـياقات تشـخيصية تفسـيرية أكثر إشكالية، فنقول مثلاً: لماذا يبدو المبدعون الكبار متواضعين بدرجات باذخـة الصـدق مقارنـة بمَـنْ هم أقـل إبداعاً، بينمـا يتضاهـر بالتواضع المدَّعـون الإبداع؟ هـذا التعريف يجود علينا بجواب مكثف مقنع فيما أحسـب، والمتمثـل فـي أنـه كلمـا زادت درجة الإبـداع زادت مشـاعرُ النقـص (=كينونة نقـص أكبر)، ويترتب على ذلك أمران: **أولهما**: بحثه المتنامي عن إبداعات أكبر (ما يُسمى في الأدبيات بـ Breakthrough Creativity). **وثانيهما**: ارتفاع مستويات التواضع، حيث إنه لا يرى أنه حقـق إبداعـاً ذا بال يـوازي شـعوره «العـارم» بالنقص، وهذا ما يفسـر أسـَرار ديمومـة إبـداع المبدعيـن الكبـار أو مبدعـي الدرجـة الأولـى

---

(١) البريدي، **مدخل تعريفي جديد**، ص ١٩١.

(٢) وفق مدخلنا التعريفي بـ الكينونة الناقصة، الذي تناولنه في الفصل الثالث.

واستمرار تواضعهم؛ إذ هم لا يغترون ولا يغرقون في إبداعاتهم، بل يبحرون دونما انقطاع صوب إبداعٍ لا يكلُّ ولا يملُّ. ينطبق مثل ذلك على بقية الفئات: الأديب والفنان والمفكر والقارئ ونحوهم.[1]

الشاعر هو أعظم فيلسوف تلقائي في الوجود[2]. وصف **عباس محمود العقاد** شاعر العربية أبا الطيب المتنبي بأنه «فيلسوف الحياة، سننها وصروفها»[3]، كيف لا وهو: السابح في بحور الحقائق، الغائص في خبايا النفوس، الصائد لجواهر العقول، الحائك للمعاني العميقة غير المطروقة، مع قدرة فائقة على فك شفرات البواعث والأفكار والسلوكيات، وترتيبها بدقة مدهشة تقربك من النجاعة والظفر بالشيء المتوخى، انظر إليه مثلاً وهو يشدو:

الرأي قبل شجاعة الشجعان ... هو أول وهي المحل الثاني
لولا العقول لكان أدنى ضيغم ... أدنى إلى شرف من الإنسان

ويشبّه **العقاد** المتنبي بالفيلسوف الألماني **نيتشه** من جهة الاتكاء على القوة وجعل الحرب قطب الرحى في الحياة المنيعة والحضارة العزيزة، فالمتنبي كما يقول العقاد «يريد أن ينتضي من كل شيء سلاحاً، ويهيج من كل خاطر أجمة مسبعة، ويشهر من كل عدة قوةً وبأساً حتى من القلم والدواة»، مبرزاً بعض الشواهد من قوليهما، ومن ذلك قول المتنبي[4]:

---

(١) البريدي، **مدخل تعريفي جديد**، ص ١٩٢.

(٢) حديثنا هو من جهة التوصيف العام لـ الشاعر «الكلي»، ولا يتبادر لذهن القارئ أن في هذا تزكية لكل شاعر (جزئي).

(٣) عباس محمود العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨، ص ١٥٦.

(٤) العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، ص ١٦٦-١٦٧.

من طلـب الفتـح الجليـل فإنما مفاتيحه البيض الدقاق الصوارم

وقوله:

أعلى الممالك ما يبنى على الأسل والطعـن عنـد محبيهـن كالقبـل

وقول نيتشه في «هكذا قال زرادشت»:

إنكم تقولون: إن الغاية الحسنة هي الجديرة بأن تقدس كل شيء حتى الحرب! فأقول لكم: إن الحرب الحسنة هي التي تُقدس بكل غاية.

الحرب والشجاعة قد صنعتا للناس ما لم يصنعه الإحسان، وشجاعتكم لا عطفكم هي التي أنقذت المغلوبين.

وليست القوة وحدها مكمن الشبه الذي يؤمئ إليه العقاد، حيث يشير إلى جملة من القواسم المشتركة بين الشاعر الفيلسوف (=المتنبي) والفيلسوف الشاعر (=نيتشه)، ومن ذلك ما يتعلق بالتعلم والتزود من المعرفة مع سوق الشواهد على ذلك[1]. في هذا الموضع، لا يهمنا مدى الاتفاق أو الاختلاف حول وجاهة هذه المقارنة التي أقامها العقاد بين هذين العلمين، وإنما التأكيد على فكرتنا الأساسية من كون الشاعر فيلسوفاً تلقائياً عذباً.

٤-٣ الفن بوصفه صائداً للحقائق

ما ينطبق على الأدب ينطبق على الفن إلى حد كبير، ومن ذلك أن البعض يذهب إلى أن «العمل الفني عند هايدجر يكشف بأسلوبه الخاص عن حقيقة الموجودات .. وهو بهذا لا يكون شيئاً ولا أداة، بل

---

(١) العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ص ١٦٩-١٧٠.

فيه تنكشف ماهية الشيء وماهية الأداة»، وفي سبيل ذلك يتخذ هايدجر لوحة الفنان فان جوخ التي تصور «حذاء الفلاحة» فضاء للتحليل التطبيقي والخلوص إلى أن الحذاء لا يكون حذاء إلا إذا انتُعل في سياقه، فالحذاء في اللوحة وإن كان خالياً فيما يظهر من السياق، فهو عار من المحيط الكاشف عن هُويته، إلا أن تمزقه وقتامته وخشونته يؤشر على أنه ليس حذاء «امرأة»، وإنما حذاء «فلاحة»، «وفي الحذاء يتردد النداء الصامت للأرض، وعطاؤها الصامت للغلة. إن هذا الحذاء ينتمي إلى الأرض، إنه يكتشف عالَم الفلاحة»[1].

قد يعد بعضكم هذا ضرباً من المبالغة؛ إذ كيف ترتب نتائج خطيرة كهذه على لوحة فنية قابلة لعشرات التأويلات، والأمر قد لا يخلو من ذلك بلُحاظ هشاشة المنهج التأويلي الذاتي[2]، بيد أنه يكفي أن ثمة من يجعل من الفن متكئاً للتفكير العميق في مسارات كهذه، بغض النظر عن صوابية هذه النتيجة أو تلك، وهذا لعمري كافٍ للإعلاء من شأن هذه الحقول التي يمكن لها أن تفجّر لنا ينبوعاً ولو صغيراً من ينابيع الحكمة، أو تشسّع لنا عوالمنا؛ وإن بأشكال مبهمة غير مباشرة، في سياقات يراد لها تضخيم المادي أو الطبيعي على حساب الروحي أو الأخلاقي، ولا سيما ضمن كوجيتو النيوليبرالية الدافع بالإنسان المعاصر نحو كينونة الاستهلاك والالتذاذ المتطرفين الساذجين.

---

(١) عصام عبدالفتاح، مارتن هايدجر، دمشق: دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٨، ص ٦٣.

(٢) كأن هايدجر يذهب إلى انتفاء «الذاتية» من توصيف أو شرح اللوحة، مما يعني الزعم بأنه يعكس موضوعية، وهذا تكلف لا نقره عليه. الذاتية قطعاً هناك، وفي حال التنطع في نفيها فإنها قد تُمسخ إلى «ذاتوية» تمارس عنفاً مفاهيمياً ومنهجياً.

الفصل الخامس: لماذا نقرأ في الفلسفة؟

الفصل الخامس: لماذا نقرأ في الفلسفة؟

عزوف البعض عن الفلسفة راجع إلى الظن بأنها مجرد وعاء قديم لشتات من المعرفة المتنوعة.

صلاح قنصوة

وحتى إذا وجدنا بين أيدينا ما كتُب ليحرك، قرأناه قراءة السكون!

زكي نجيب محمود

ألقتِ الفصولُ الماضية بأضواء كشفتْ لنا بعضَ الجواب لهذا السؤال الكبير، غير أن أهميته المحورية تفرض علينا أن نُفرده في فصل يليق بخطورته، ويُلملم بعض أشتاته، ويضيء زوايا وإشكاليات جديدة، وذلك وفق ما انتهينا إليه بخصوص الإطار التكاملي بين مصادر المعرفة بحسب رؤيتنا الحضارية العربية الإسلامية. هذا الفصل هو قبضة من فوائد القراءة الفلسفية، وهذه الفوائد منها المعجل الذي يقبضه القارئ بعد قدر متوسط من القراءة، ومنها ما يتأخر قبضه، لكونه يفتقر إلى عوامل بنائية أخرى، فضلاً عن ذخائر المِران وخمائر الزمان. وقبل سرد بعض من هذه الفوائد، يتوجب علينا الاشتباك مع سؤال منهجي.

١. مَنْ يجيبُ عن لماذا نقرأ فلسفياً؟

طرحنا لهذا السؤال الاستباقي هو نوع من الحذر؛ إذ إنه ليس

مقبولاً منح هذا الحق للفلاسفة وحدهم؛ لأن ذلك قد يؤول بنا إلى المربع صفر مرة أخرى، من جهة إلزامية القراءة الفلسفية، ومن ثم إعادة تنشيط الفرضية التي أمرضناها بعمد، وهي فرضية **استبدادية الفلسفة**. هذا يعني أننا حينما نكتب في مسائل كهذه، فإنه علينا أن نتسلح بوعي الوعي، وأما الغفلة فقد تجعلنا نخسر ما كسبناه، فما تغنمه في مبحث، تغرمه في آخر!

نعاود التساؤل كرة أخرى: لمن نمنح حق الجواب؟ هل نجعله بأيدي أعداء الفلسفة؟ هذا المسلك خطِر هو الآخر؛ إذ ربما يجرنا إلى فرضية سعينا إلى دحضها وهي **موت الفلسفة**، سواء كانت هذه العداوة من منطلقات دينية أو علموية. على أن بعض إطارهم الحِجاجي يتضمن حججاً يمكن قلبها بسهولة لصالح الفلسفة ذاتها، وهذا أمر يطول الحديث حوله، وهو خارج عن نطاق معالجتنا.

حسناً، يبدو أن هاتين المرافعتين مقنعتان إلى حد جيد. ولكن، من يحق له الكلام في هذا الأمر؟ هل نستدعي آراء فصيل فكري معين، يستخدم الفلسفة وفق قالب شديد الأدلجة لتحقيق غايات شخصية أو فئوية أو مؤسسية بعيدة عن السياقات والحقوق العامة؟ ليس هذا بالأمر الناجع أيضاً؛ إذ إنه قد يفتح باباً خلفياً لـ **اختطاف الفلسفة**، وهو الأمر الذي جاهدنا قبلُ في الحيلولة دون وقوعه، مما يصدنا عن الاقتراب من هذه الباحة الخطرة.

من يسعه تقديم مقاربة مقبولة إذن لهذا السؤال؟ ثمة خيار معرفي وعملي متوازن، ويتمثل في تقديمها من قِبل قراء الفلسفة وممارسي أنشطتها التفلسفية في مجالات معرفية محددة، على أن يكونوا مواجهين لـ استبداديتها وموتها واختطافها، ولعل كاتب هذا النص

(=المؤلف) يندرج في عِداد أولئك، إذ تنيف قراءته للفلسفة عن ثلاثة عقود، أما ممارساته لها فواقعة في ثلثها الأخير تقريباً، راجياً أن يكون لهذه المقاربة مشروعية كافية من جهة، ونجاعة وافرة من جهة ثانية.

ونعيد التذكير بأن ثمة أسباباً لقراءة الفلسفة ذكرناها في فصول تالية بقالب مباشر أو غير مباشر، وفطنة القارئ تغنينا عن إعادة سردها، وهذا يعني أننا سنكمل في هذا الفصل مسيرة ابتدأناها وطريقاً قطعنا بعضه، وسوف نغذي السير في الطريق ذاته في فصول لاحقة، حيث لا يمكن لنا إسدال الستار البتة؛ إذ سيظل مرفوعاً إلى ما لا نهاية، وسيبدع الكتّاب والقراء مشاهد جديدة في سردية الفلسفة ومنافعها، وأضرارها أيضاً، إن هي تجاوزت تخومها أو مارستْ استبداداً أو تغولاً معرفياً.

٢ـ إيقاظ الدهشة

العقل يغفو بالمألوف، ولا شيء يوقضه سوى دهشة نشِطة. يَضمُر العقلُ بالرتابة اليومية وفقدان الاندهاش حيال الخارق أو اللافت. يموت العقل إذا شَعَرَ بالتخمة المعرفية، وموته إذان بحياة الذاكرة. الدهشة رعشة حيرة، وومضة إعجاب، إذ يصاب العقل فجأة بارتباك وتعجب من جراء إبداعية الفكرة أو العمل الذي أمامه، ليبادر العقل بالتساؤل: كيف تم ذلك؟ وإن كان أكثر حيوية ونشاطاً لربما أضاف: لماذا لم يخطر مثلُ هذا على بالي من قبلُ؟ الدهشة تدل على أن العقل لا يزال على قيد التفكير والفعل المؤشرين على حياة العقل والروح.

٢-١ ثمرات الدهشة

الأهمية السابقة للدهشة، هي ما أقنعتْ عدداً كبيراً من الفلاسفة بالتعبير عن مكانة الاندهاش في الحقل الفلسفي، تنظيراً وتطبيقاً. ومن

ذلك ما يقرره **أفلاطون** بقوله: «إن انفعال الاندهاش الذي يخالجك هو السمة الحقيقية للفيلسوف»، ويؤيد مثل ذلك **أرسطو** مشدداً على أن الاندهاش هو ما دفع المفكرين الأوائل إلى فعل التفلسف، والدهشة ممزوجة بالاعتراف بالجهل، وقريب منه **هايدجر** بالقول: إن الاندهاش يحمل الفلسفة من أولها إلى آخرها ويديرها[1]، مشدداً على أن الدهشة هي انفعال مستدام يصطبغ بالمعاناة والتحمل والصبر والتكبد والسحر والاستسلام لنداء الإبداع[2]، ويلتقط **ياسبرز** ملمحاً مهماً، بقوله: «إن الاندهاش يدفع الإنسان إلى المعرفة، فحين أندهشُ فمعنى هذا أنني أشعر بجهلي»[3]. لقد أشعلتِ الدهشةُ الفلاسفة الأوائل حينما تساءلوا عن أصل الأشياء[4]، ومن بينهم: طاليس القائل بأن الأصل هو الماء، وتبعه في ذلك المبحث أنكسيمانس وأنكسيمندار وغيرهم كما هو معروف في تاريخ الفلسفة.

وهذه المسألة ذاتها هي التي أغرتْ أستاذة الفلسفة في جامعة جنيف ورئيسة قسم الفلسفة في اليونسكو **جان هِرش** بأن تعنون كتابها حول تاريخ الفلسفة الغربية بـ **الدهشة الفلسفية**، مُقرة في مقدمته بأن الاندهاش هي «الخصيصة المميزة للإنسان»، وبأن كتابها إنما هو سعي لبعثها، سالكة منهجية لا تتحدث عبرها «عن الفلسفة بإطلاق»، وإنما بطريقة تظهر لنا طرائق الفلاسفة في الدهشة، أولئك الذين

---

(١) زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، ص ١٥-١٦.

(٢) محمد بهاوي، **الفلسفة والتفكير الفلسفي**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٣، ج١، ص ٥٤.

(٣) مصطفى النشار، **التفكير الفسلفي**، بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ط٥، ٢٠١٨، ص ٤٧.

(٤) أو ما يعرف بـ الأركي Arche.

استطاعوا أن يتجاوزوا «ما يبدو بديهياً، في الحياة اليومية، لكي يطرحوا أسئلة جوهرية»[1].

يمكن للقراءة في الفلسفة أن تُوقظ الدهشة الهاجعة في عقولنا، دافعة إياها إلى العمل بحيوية في حقل الاندهاش حيال: الأفكار والمشاريع والأحداث، بما يُظفرنا بـ:

- أسرار التفرد في الماهية.
- شفرات الإبداع في الفكرة.
- كيمياء التناسق في العمل.
- موسيقى الكارزما في المظهر.
- لغز الخلود في التاريخ.
- خريطة النفاذ إلى صناعة المدهش.

ويعدُّ البعضُ الدهشةَ المدخل الأفضل لتدريس الفلسفة في التعليم النظامي، حيث تتوفر على عوامل التحفيز الذهني لما يمكن أن يُوصف بأنه ذكاء وجودي (=الذكاء الفلسفي)، باعتباره ضمن الذكاءات المتعددة، ومن هذا الباب يقررون مشروعية تدريس الفلسفة، حيث يجهد لأن يُكمل منظومة الذكاءات المتعددة[2]، على أن هذه المسألة تنتظم العديد من الآراء والمداخل والممارسات المتنوعة، من الناحية الكيفية والكمية، نجاعة ورداءة[3].

---

(١) هرِش، الدهشة الفلسفية، ص ٥-٧.

(٢) عبدالواحد أولاد الفقيهي، الدهشة في الذكاء الوجودي بين الطفل والفيلسوف، في: الطفل والفلسفة، مجموعة مؤلفين، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٧، ص ٨٤-٨٥.

(٣) انظر مثلًا: محمد الشيخ، تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، مجلة تبين، ع٢، =

٢-٢ معادلات الدهشة

لماذا تجعل القراءةُ الفلسفيةُ الدهشةَ حيةً في عقولنا؟ هذا سؤال جيد ومهم، وسنقاربه بالقول إن تلك القراءة تنجح في ذلك لأنها تُمد العقل بمقومين اثنين، وهما:

١- وعي نقدي بالرتيب أو المألوف من الأفكار والأعمال والأحداث، بما يجعل العقل قادراً على التنبه لنقاط الضعف والنقص فيها، وفق إطار مرجعي ملائم.

٢- معرفة جيدة بتخوم الإبداع وغير المألوف والصعوبات البالغة للوصول إلى ذلك، سواء أكان ذلك ممثلاً بـ العتاد المفاهيمي أو المنهجي أو الكتابي أو الإبداعي، ويحمل ذلك إقراراً صادقاً بالجهل، ولا يتأتى هذا إلا بتوليد الأسئلة التي تفتح كوّة في جدار التقليد، لتكون الكوّةُ حاضنة لمشاعل التجديد والتفكير الخلاق.

الوعي والمعرفة السابقان يهيأن العقل بطريقة جيدة لالتقاط الخارق أو اللافت في قالب فكري، مع تثمينه نفسياً، نظراً لمعرفة العقل حينذاك بحجم الصعوبات والتحديات، مما يدفع باتجاه الاندهاش المتسائل والتعبير عن ذلك بطريقة أو بأخرى.

ما سبق يفيد بأنه يمكن صياغة معادلة للدهشة كما يلي:

= خريف ٢٠١٢، ص ٢٤١-١٥٧؛ محمد سيد فرغلي عبدالرحيم، برنامج في فلسفة العلم لطلاب المرحلة الثانوية في ضوء النظريات الفلسفية المعاصرة لدراسة العلم لتنمية مهارات البحث الفلسفي و الميل نحو الفلسفة، دراسات في المناهج وطرق التدريس، ع ٢٠١، ٢٠١٣؛ ص ٦٥-١٤٧؛ مجموعة مؤلفين، في تدريس الفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: سلسلة ملفات بحثية، ديسمبر ٢٠١٥.

الدهشـة = التقديـر العقلي للخـارق أو اللافت × التثمين النفسـي للخارق أو اللافت

ونلاحظ أننا توسـلنا بخاصية الضـرب في المعادلة وليس الجمع، للتأكيـد علـى أهمية توفـر المكونين معاً، وأمـا إذا عُـدِم أحدهما، فإنه ليس ثمة دهشـة[1]. ثمة تحفظ نفيس نبهنا إليه **ديكارت** حيث يقرر بأن الاندهـاش يمكـن أن يكون معطـلاً للعقل في حالة تجمـد العقل عليه وحده[2]، أي دون تجاوز للحالة الانفعالية العقلية المؤقتة وصولًا لما بعده وما يمكن أن يصل إلى نوع من التفلسف الجيد. وهذا ما يجعلنا نعدل المعادلة السابقة، لتعبر عن هذا المعنى، وذلك كما يلي:

الدهشـة المنتجة = التقديـر العقلي للخارق أو اللافت × التثمين النفسي للخارق أو اللافت × التفلسف الجيد

وهذا ما يُسـلمنا إلى سبب آخر يقنعنا بجدوى القراءة الفلسفية، إذ بات التفلسفُ مكوناً رئيساً للدهشة المنتجة وتثميراً محورياً لها.

٣ـ إخصاب التفلسف

أسـوأ شـيء في القراءة الفلسـفية أن تغدو بمثابة العربة التي نُثقلها بفلسـفات فـلان وعـلان ومقولات هـذا وذاك، إذ تكون حينـذاك عبئاً على العقل، ومعوقاً للتفكير الخلاق حيال المعقد والمبهم والمتشابك والإشـكالي فـي حياتنـا وفـي حقولنـا المعرفيـة، وقـد يكـون ضررها حينـذاك أكثـر مـن نفعها. هذه القـراءة هي من النوع الـذي يملأ الفراغ

---

(١) وفق ما هو معلوم أننا لو ضربنا شيئاً بالصفر، فالمحصلة النهائية صفر.

(٢) زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، ص ١٦.

ويسد الثغرات ويوصد الأبواب ويغلق النوافذ، فلا يكاد يُبقي شيئاً للتجديد والإبداع في النظر والعمل.

٣-١ ماهية التفلسف

ما سبق يعني أن القراءة الفلسفية الجيدة هي تلك التي تُبقي لنا قدراً من الفرغ والثغرات، وتجعل الأبواب والنوافذ مشرعة أو مواربة، ليس ذلك فحسب، بل قد تصل إلى وضع تتخلص فيه من قدر من الاكتناز والامتلاء، لنكون قادرين من ثمَّ على الاقتراب أو الولوج إلى «فعل التفلسف»، وهو الفعل الذي يمكن تعلمه وفق آراء العديد من الفلاسفة الكبار ومن بينهم: **كانط**، ويشاكس **هيجل** أستاذه، قائلاً: وكيف يمكن تعلم التفلسف دون تعلم الفلسفة؟

لعل التلميذ أراد أن يجذر لأهمية القراءة الفلسفية في صقل مهارات التفلسف، وهو رأي جيد على كل حال، إلا أنه يتطلب تفصيلاً، من جهة القارئ والمقروء؛ إذ ليس صحيحاً أن كل القراء مفتقرون إلى هذه القراءة لكي يمارسوا نوعاً من التفلسف، حيث تتوفر عقول بعض القراء النوعيين على قدرات تجريدية تحليلية تركيبية تمكّنهم -مع باقة من المعارف في حقولهم- من ممارسة التفلسف بطريقة أو بأخرى. قد يُقال إن هؤلاء القراء في حكم النادر من جهة، وبأنهم في الغالب قد تعرضوا لقدر من القراءة أو الأدبيات الفلسفية من جهة ثانية وإن بطريقة غير مباشرة، وهذه ملاحظة وجيهة يصعُب ردَها.

ومن جهة المقروء، لا يمكن الزعم بأن كل مقروء فلسفي يُفضي بالضرورة إلى تعزيز قدرات التفلسف ومهاراته، وهذا ما يدفع باتجاه

تحديد ملامح أو سـمات المقروء الفلسفي الجيد، وهو ما سنتطرق له فـي فصـل قـادم. هنالـك توصيفات عديـدة للتفلسـف وفـق مقاربات متنوعـة، ومـن بين التوصيفات الجيدة ما اقترحـه حمّو النقاري، حيث يرى بأنه[1]:

سـلوك أو سـعي يتوخى: ترك آثار، أو إلحاق تعديل على الأشـياء في:

- وجودها، أو
- دلالاتها، أو
- اشتغالها.

على أن يكون هذا التفلسف:

- في سياق خاص،
- وفي زمان خاص،
- حاصلاً من تعلم وتدرب سالفين،
- مُمارَساً وفق قواعد وأصول محدَّدة ومحدِّدة.

علـى أن التفلسـف يتأثـر بجملـة مـن العوامـل، ومـن بينهـا: مبدأ التفلسـف، موضوعـه، غايتـه أو وظيفتـه، هيئتـه أو صورتـه، أدواتـه ووسائله[2].

التوصيـف الـذي يقترحه النقاري يذهب إلى أن التفلسـف يتطلب أحياناً «العدول عن» طرائق تفكير أو نماذج إرشادية أو بارادايمات أو رؤى كليـة حيـال العالَـم، حيـث يعدل عن بعـض مفاهيمها وأنسـاقها

(١) حمّـو النقـاري، روح التفلسـف، بيـروت: المؤسسـة العربية للفكر والإبـداع، ط١، ٢٠١٧، ص ١١.

(٢) النقاري، روح التفلسف، ص ١٢-١٣.

ونظمها إلى ما يعده المتفلسفُ «الأدل والأبين والأحكم»، مما يجعل من التفلسف متكئاً لـ:[1]

- **تعزيز الثقة في العقل والسعي لاستشكال المسائل وفحصها،** عبر طرح أسئلة مشروعة حيالها في مجال معرفي محدد وإطار نظري معين، وممارساً للسبر والاستدلال والاستنباط والاستخبار (استخراج الخبر من النص الديني) أو الاعتبار (استخراج العبر) والاجتهاد والبحث المجرد، حتى لو أدى ذلك إلى التشكك في مسائل محتملة، وإعادة تثبيت ضوابط وقواعد تحرره من جهة، وتطلق إبداعه للوصول إلى مقاربات جديدة من جهة ثانية؛ في سياق حضاري يدرك سماته ومتطلباته.

- **تقوية النظر بخصوص بناء المفاهيم والتنسيق بينها،** بما يتطلبه ذلك من حسن التمثل للمواضيع ووضعياتها وسياقاتها، بعد القيام بما يجب من تجريد كاف يمكّن من توليد المفهوم عبر الربط المتقن بين المعنى (الدلالة) واللفظ (الدال)، في سياق يراعي تموضع المفهوم المولَّد ضمن عائلته التي ينتمي إليها وشبكات المفاهيم الصديقة أو المتنافسة معه، بما يمهد من انتظام المفاهيم في سياق يعزز بناء النظريات المفسرة للواقع أو الظواهر المبحوثة.

٣-٢ شساعة التفلسف

التوصيف الفارط للتفلسف هو من بين مجموعة كبيرة من التوصيفات الممكنة أو المحتملة لفعل التفلسف، والأدبيات تعج بالعديد منها، مما يعني أننا لا نقر ألبتة حشر التفلسف ضمن إطار

---

(١) النقاري، روح التفلسف، ص ١٢، ١٧-٣٧.

منهجي ضيق، مربوط بمنظور مفاهيمي بعينه، أو سلسلة من الخطوات المنهجية أو المنطقية الإجرائية، وذلك أن روح التفلسف الرحبة تتأبى على هذا النوع من التعليب المفاهيمي أو التضييق المنهجي، مع الإشارة إلى أن العقلية الفلسفية «المتمنطقة» هي الأميل عادة إلى التوصيفات الصارمة والمقاربات المتجهمة، في منهجها وأسلوبها.

التحليل السابق يبين بجلاء أن التفلسف ليس عملاً ميسراً ولا متاحاً لكل قارئ في الفلسفة ولو كان قارئاً نهماً، حيث يتطلب توفر:

١- **سمات ذهنية**. هي باقة سماتية متنوعة، تتضمن المرونة الذهنية، أي: القدرة على تغيير زوايا التفكير والنظر، والطلاقة الذهنية، أي: القدرة على توليد أكبر قدر ممكن من الأفكار والمفاهيم والمقاربات الممكنة، بجانب الأصالة، أي: القدرة على الخلوص إلى أفكار أو مفاهيم أو مقاربات جديدة غير مطروقة من قبل. هذه السمات تتضمن أيضاً القدرات التحليلية والتركيبية والتجريدية، مع قدرات تصورية عالية، بما يمكن من تصوير شبكة العلاقات في نموذج تحليلي أو تفسيري مناسب.

٢- **عَتاد منهجي**. لا يمكن لأحد أن يتفلسف دونما منهج جيد. والعتاد المنهجي يُقصد به: الأطر المنهجية الحاكمة لطريقة تفكير المتفلسف، من جهة نوع التفكير (استقرائي، استنتاجي، خليط)، ونوع البيانات وطرائق تحليلها (نوعي، كمي، خليط)، ونوع الحِجاج (منطقي، فلسفي، علمي، ديني، جمالي، خليط)؛ على أن يكون ذلك ضمن خطاطة

منهجية تلائم الموضوع وسياقه ومجاله التداولي؛ وفق ما تقره الجماعة المعرفية المتخصصة.

٣- **مِران عملي**. التفلسف الجيد يستلزم التمرن المكثف على أنشطته في سياقات معرفية عديدة، مع ضرورة تلقي تغذية راجعة من قبل خبير أو معلم، والعمل على تقليل نقاط الضعف وزيادة نقاط القوة، والسعي لتحسين الممارسة وتجويدها عبر الزمن والقيام بمزيد من المران. إنه مران مُنتهٍ بتعلم وتفلسف.

٤. ترقية التفكير

من شأن القراءة الفلسفية أنها تسعى لإحداث ترقية معتبرة في تفكير الإنسان ومقاربته للموضوعات والمشاكل والظواهر الداخلة في دائرة اهتمامه؛ إذ إنها تمرّن الذهن على تجاوز العمليات الذهنية البسيطة أو الأقل نجاعة. ولكي تتضح معالم محورية في هذه الترقية الذهنية، سوف نعمد إلى تصنيف المفكرين من جهة طرائق التفكير وفعاليته[1]، مع إشارات خاطفة إلى بعض أدوار الفلسفة في إحداث هذه الترقية، ويمكن لكل قارئ أن يموضع نفسه في صنف من هذه الأصناف، وأن يخطط للحصول على الترقية المنشودة.

٤-١ الصنف الأول: مفكرو المستوى الأول

هذا الصنف من المفكرين لا يتوفرون في العادة على قراءات فلسفية ومنهجية، وقد تنعدم هذه القراءة تماماً. يوجّه هؤلاء المفكرون

---

(١) عبدالله البريدي، **أسرار الهندسة الاجتماعية**، الرياض: مجلة العربية، ط١، ٢٠١١، ص ٢٥٥-٢٦٨.

تفكيرهم مباشرة إلى المشكلة أو القضية محل التفكير، أي: أنهم يستخدمون الدرجة الأولى من التفكير، ويمارسون لوناً من التشخيص العام لتلك المشاكل والظواهر من أجل خلق الوعي بوجودها، وقد يجتهدون لعرضها لعامة الناس بأسلوب أو بآخر، وبعضهم يتعدى أطر التشخيص والعرض السطحي للمشاكل إلى اقتراح بعض الحلول، التي تتسم غالباً بـ الواقعية والبساطة، مع شيء من التفاصيل التي تعين على التطبيق المناسب. نمط تفكيرهم يدفعهم إلى الاهتمام لا بالمشاكل الخطيرة أو القضايا الجوهرية أو الأحداث الحرجة، وإنما بالمشاكل والقضايا والأحداث «الجديدة»، أي: أن المعيار الأساسي لديهم في التصدي للمشاكل والقضايا والأحداث، ليس درجة خطورتها أو أولويتها، وإنما جدتها وربما ظرافتها.

ويعد عموم المثقفين وجملة كتّاب الصحف - خصوصاً الذين يكتبون بشكل يومي - وبعض الأكاديميين من أبرز مفكري المستوى الأول، ودورهم الفكري على درجة من الأهمية، وذلك أنهم ينشطون في ملاحقة المشاكل اليومية ورصدها والتعليق عليها، مما يساعد على بلورة رأي عام ووعي أولي حيالها.

ويرجع سر اتصافهم بالديناميكية الممكنة لهم من التعليق السريع على تلك المشاكل والقضايا والأحداث إلى عدم اشتغالهم بمنهجية علمية وعدم تورطهم بتعقيداتها ومستلزماتها؛ مما يجعلهم يطوفون بكل خفة ورشاقة حول الكثير من المشاكل التي تُمسك بها شبكة ملاحظاتهم التي ينصبونها في شواطئ المجتمع وجنباته. ولكن لخفة حركتهم التشخيصية - والناتجة من تخففهم من المنهجية العلمية - نتيجة سلبية واضحة؛ تتمثل في عدم اصطباغ تشخيصاتهم وأطروحاتهم

- عموماً - بدرجة كافية من العمق والشمول، ذلك أنهم غالباً ما يكتفون بقشور القضية، ويسيرون فوق سطوحها.

٤-٢ الصنف الثاني: مفكرو المستوى الثاني

القراءة الفلسفية والمنهجية قادرة على ترقية الإنسان إلى هذا الصنف، حيث يجري استخدام الدرجة الثانية من التفكير، حيث يوجه مفكرو هذا المستوى تفكيرهم لا إلى المشكلة ذاتها فحسب، وإنما إلى التفكير في «طريقة التفكير» حيال موضوع أو مشكلة ما[١]، أي: أنهم يفكرون في منهجية أو طرائق التفكير التي يستخدمونها عند تناولهم للمشاكل وتحليلهم لها.

ومن أبرز مفكري المستوى الثاني: الأكاديميون والباحثون، وتزود القراءة الفلسفية هؤلاء ببعض الأطر المنهجية باعتبارها وسيلة تقود عملية التفكير التي يستخدمونها أثناء تشخيص وتحليل المشكلة وتحديد أسبابها ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لها. وهنا نشير إلى أن بعض هؤلاء المفكرين قد يشتغلون بنقد وتقييم طريقة التفكير التي يستخدمها مفكرو المستوى الأول في تشخيصهم وعرضهم للمشاكل والحلول، وقد يكون الواحدُ منهم قادراً على إثراء الساحة الفكرية من خلال التعريف بطرائق التفكير وأنماطه وإبراز بعض الأخطاء في التفكير والتحليل ونحو ذلك.

---

(١) مفكرو المستويين الثاني والثالث يستخدمون ما بات يسمى في الأدبيات بـ Meta-cognition، أي: «ما بعد الذهني»، ويعكس ذلك وعياً عالياً للفرد حيال عملياته الذهنية وأنماط التفكير التي يستخدمها، بحيث يتمكن من التعرف التام والسيطرة عليها، على نحو يمكّنه من تطويرها، وتحسين عمليات القراءة وما إلى ذلك من أنشطة ذهنية ومعرفية، انظر: عبدالله، **تعليم التفكير من خلال القراءة**، ص ٨٨-٩٢.

ومفكـرو المسـتوى الثانـي يتصـدون لا للمشـاكل اليوميـة، بـل للمشـاكل ذات الطبيعة الإشـكالية التـي تميل إلى التعقيد والتشـابك، وتتصف بأنها ذات تأثير جوهري أو شـبه جوهري على بعض جوانب الحيـاة، ويدخـل فـي تلـك المشـاكل الحالات التـي تسـتدعي تطوير الأوضـاع الراهنـة وتحسـين الأداء الفعلـي وذلـك فـي المجـال الذي يتخصـص فيـه أولئـك المفكـرون، ومـن الموضوعـات التـي يتناولها هـؤلاء بمثـل هـذا المنظار: مشـكلة التقنيـة وآثارهـا راهناً ومسـتقبلاً. والحقيقـة تقضـي بـأن نقـر بـأن كفـاءة أولئـك المفكرين تتفـاوت في معالجـة تلـك المشـاكل بأنواعهـا المختلفة كمـا تتباين درجـة عمقهم والتزامهم بتطبيق المنهجية التي «يدّعون» تبنيها «نظرياً» في نصوصهم وأبحاثهم.

وتُنضـج القـراءةُ الفلسـفيةُ مهـارات تصيُّـد المشـاكل والقضايـا الجوهريـة ذات الخطورة أو الأولوية، ومنها تلك الواقعة ضمن قضايا النهضة والتخلف والرجعية والاستبداد في المجتمع، وغالباً ما تتسـم تلك المشـاكل والقضايا باستقرار نسبي مع درجة من الإلحاح. واتباع مفكـري المسـتوى الثانـي لمنهجيـة ناجعة فـي التشـخيص والتحليل يمنحهـم قـدرة كبيـرة فـي التغلب علـى إغـراءات المشـاكل الظاهرية واكتشـاف دجلهـا؛ على نحـو يجعلهم قادرين على الإمسـاك بتلابيب المشاكل الحقيقية ومن ثم الاهتداء إلى منافذ الحلول الناجحة لها.

٤-٣ الصنف الثالث: مفكرو المستوى الثالث

يسـتخدم هـؤلاء المفكـرون الدرجـة الثالثـة مـن التفكيـر، وذلك بـ «التفكير» في «طريقـة التفكير» في «طريقة التفكير» بالمشـكلة، أي

أنهم ينشطون في نقد وتقييم طرائق أو منهجية التفكير التي يستخدمونها هم ومفكرو المستوى الثاني عند تعاطيهم مع المشكلة. ومفكرو المستوى الثالث طبقة من المفكرين الذين توفروا على قدرات فلسفية هائلة تمكّنهم من تقييم المناهج المستخدمة، ونقدها فلسفيا وبيان عوارها منطقياً، ليس ذلك فحسب بل وفي تطويرها إجرائياً. ومفكرو المستوى الثالث فئات كثيرة إذ تتنوع ألقابهم وتتشابه طريقة تفكيرهم في هذا المجال، فمنهم الفيلسوف والمفكر والأكاديمي والباحث.

ويمتاز مفكرو المستوى الثالث بالقدرة الفائقة على فهم مكونات المعادلة الحرجة في سياق «التفاعل الاجتماعي» من خلال تحديد:

١- الحدث الحرج، أي: القضايا أو المشاكل يجب أن نتصدى لها راهناً، وأيها يسعنا تأجيلها؟
٢- البعد الحرج، ما العامل الأكثر أهمية وتأثيراً؟
٣- الفعل الحرج، ما التصرف الأرشد الذي ينبغي فعله إزاء تلك القضايا والمشاكل؟
٤- المكان الحرج، أين يفضل التحرك أو العمل؟
٥- اللحظة الحرجة، متى يجب إيقاع الحل ؟

وهنا قد يتساءل البعض: ما الذي أوصل مفكري المستوى الثالث إلى تلك المرتبة العالية، وما الذي جعلهم يتوفرون على تلك القدرة الهائلة في اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة؟ هنالك العديد من العوامل المسهمة في هذه النتيجة، على أنه يمكن القول بأن أحد هذه العوامل هي القراءة الفلسفية؛ إذ تجهز هذه القراءة الذهن بـ «حساسية عالية» تجاه المشاكل، والحساسية تجاه المشاكل صفة من أهم الصفات العقلية للمبدعين، واكتشافهم السريع للمشاكل يعود لكونهم

يدركـون بشـكل متعمق «الواقـع» و«المفترض»، فـإذا رصدوا أي نوع مـن أنـواع «الانحـراف» بيـن الواقع والمفتـرض فطنوا إلـى أن هنالك مشكلة أو خللاً. إن عقولهم مليئة بالأفكار والرؤى، بل معبأة بالأسئلة والإشـكاليات، ومشـحونة بالتأملات الصادقة والتفاعلات المتواصلة والملاحظات المتراكمة، مما يجعلهم يكتشـفون المشاكل قبل غيرهم من جهة، كما أنهم يصطادون بعض المشاكل التي لا يظفر أحد غيرهم بها من جهة ثانية. أمرهم في هذا عجيب وتميزهم في غاية التفرد، فهم أشبه بمن يمتلك «قرون استشعار» تؤشر دون كلل أو ملل إلى مكامن الخلل ومواطن الإشكال وبؤر التخلف والانحطاط والفساد. وهذا ما يجعلهم قادرين على اكتشـاف أبعـاد أو مكونات المعادلة الحرجة في السياق الاجتماعي أو الثقافي أو الحضاري، مما يُسهم في تجنيب دفع تكاليف باهظة، ويُعينها على تلمس السبل القاصدة الموصلة للتحضر في ظل ثقافتها وأوضاعها ومزاجها.

ومما يتصـف به مفكـرو المسـتوى الثالـث أنهم قـادرون لا على المحافظـة علـى مسـتوى الـذكاء الجمعـي فحسـب، بـل علـى زيـادة مسـتوياته أيضاً،بجانـب قدرتهم على ممارسـة التفكير الاسـتبصاري، ومن ثم اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة، والتي تظفرهم بـ «جواهر القضايـا»؛ بعد أن يزيحوا كميـةً هائلة من التفاصيل غير الهامة (أو غير الحرجة) – والتي قد يتعلقُ أو يغرقُ بها غيرُهم - ليُبقوا على الجوانب أو السّمات الجوهرية «الحرجة» للقضية محل التفكير.

٥ـ تفتيت التعقيد

بيـن بسـاطة وتعقيـد، نمضـي فـي حياتنا ونحـن نختلف فـي رؤية قضاياها ومشـاكلها، ونتباين في تحديد منعطفاتها ومكوناتها الحرجة،

حيث يميل أكثرنا إلى الاكتفاء بالواضح والبسيط والمباشر، والنفور من المتشابك والمعقد وغير المباشر، حتى لو كان ذلك على حساب عمق الفهم وتكامله. والحقيقة أن القضايا والمشاكل منها المركّب ومنها البسيط، وظاهرة التعقيد في القضايا تشير إلى تداخل عوامل كثيرة جداً في القضية من حيث أسبابها واتجاهها وارتباطها بقضايا أخر، مع صعوبة قياس أثر بعض العوامل، ليس ذلك فحسب بل صعوبة أو استحالة عزل أثر بعض العوامل عن بعض، كما أن ديناميكية القضية وتقلبها في حدود الزمان والمكان يضيف للقضية طبقات من التعقيد ولفائف من الغموض.

هذا من جهة الذات العارفة (الذات)، أما من جهة الذات المعروفة (الموضوع) فيمكن القول بأن درجة تعقد القضايا لا تنبثق من الشيء ذاته فقط، بل قد تتعلق أحياناً بمستوى التعقيد الذي نلصقه نحن بقضية ما، أي أنه ليس تعقيد «نوميني» (كما في تعبير كانط) أو التعقيد في ذاته أو التعقيد في الأعيان، وإنما هو تعقيد متصور فقط في أذهاننا. فمثلاً: عندما نكون أمام قضية معينة ونختار أن نصف أو نعالج تلك القضية بطريقة منهجية و تفصيلية آخذين في الاعتبار سيرورة القضية التاريخية وجغرافيتها وأثر الثقافة في بنيتها واتجاهها؛ إن اختيارنا لذلك النهج يعني أننا نميل إلى أن نتعاطى مع الوجه المعقد للقضية، بخلاف لو قررنا وصف القضية بأبسط الأوصاف والاكتفاء بدراسة بعض العوامل، مع تجميد تاريخية القضية أو تهميش جغرافيتها أو تعطَيل الجانب الثقافي فيها، فإن ذلك يعني أننا قررنا التعاطي مع الوجه البسيط للقضية. وعلى هذا يمكننا التقرير بأن تصرفنا تجاه تحديد درجة تعقد القضية (المستوى الافتراضي للتعقيد) لا يؤثر على

حقيقـة تعقـد القضية (المسـتوى الحقيقي للتعقيد) زيـادة ونقصاناً؛ إذ إنهـا بمنـأى عـن اتجاهاتنا وتحركاتنـا وأفعالنا تجاهها، وهـذا يذكرني بوصف لـ سارتر في الكينونة والعدم، حيث يستخدم تعبير: الخارجانية اللامبالية[1]، فالتعقيد له خارجانية غير مبالية لمدى فهمنا له.

وبخصـوص التعامـل مع التعقيـد الذي يلف الظواهـر الاجتماعية والإنسـانية، يختلف الناس في ذلك اختلافاً جلياً، من جراء اختلافهم فـي أنمـاط تفكيرهـم وشـخصياتهم وتنـوع تركيبتهم الفكريـة، وتلعب القراءةُ الفلسفية دوراً جلياً في هذا الأمر، إذ إنها:

١- تُمـرّن ذهـنَ القـارئ علـى الاشـتباك مـع القضايـا المعقدة والمتشابكة والغامضة وعقد صداقة معها.

٢- تُـدرّب الذهنَ على كيفية أشـكلة الموضوعـات والقضايا، بطريقة يحضر عبرها العمق/ العلة/ الأساس.

٣- تُجـرّئ الذهـنَ علـى طـرح أسـئلة تنقيبيـة جديـدة حيـال الأطروحة أو المفهوم المستشكَل.

مستوى تأثير عمق القراءة الفلسفية على الأذهان يختلف من وضع إلـى آخـر، ولعلنـا نعيد طرح بعـض الأوضـاع المحتملة حيال مسـألة التعقيد والغموض، في سياق مفكري المستويات الثلاثة[2]، مما يعضد الفهم لهذه المسـتويات، ويفعّلها في سـياقات ثرية متكاملة متنوعة من جهة ثانية.

---

(١) جـان بـول سـارتر، الكينونة والعـدم، ترجمة: نقـولا ميتي، بيـروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٠.

(٢) البريدي، أسرار الهندسة الاجتماعية، ص ٢٧٥-٢٨١.

٥-١ سطحية التبسيط: من البساطة إلى البساطة

انعـدام القراءة الموسِـعة لعضلة التفكير، من شـأنها جعل مفكري المسـتوى الأول يتضايقـون عندمـا يواجهـون نوعـاً مـن التعقيـد أو الغموض في القضايا أو المشاكل التي يعالجونها، أي أنهم لا يطيقون - نفسـياً وفكريـاً - التعامـل مـع التعقيـد والغمـوض، ويُلجئهـم ذلك النمط من التعامل إلى سـلوك انسـحابي؛ يتجسـد في إحـدى حالتين، فإمـا تبسـيط القضايـا والمشـاكل المعقدة، وهـو الأكثـر والأخطر، أو تجاهلها وعدم التطرق لها، وهذا أيضاً له أضراره ومساوئه.

فـي حالـة التعاطـي مع تلـك القضايـا والمشـاكل، يكتفـي أولئك المفكـرون عـادة باصطيـاد بعـض البيانـات والمعلومـات المحدودة، والتـي تبـرز لهـم جـزءاً مـن الصـورة، فيتوهمـون أنهم قـد تمكنوا من الصورة كلها واستوعبوها كاملة، مما قد يجعلهم يتورطون في إصدار حكـم -ربمـا بشـكل جازم- علـى الكل بناء علـى الجزء في اسـتقراء محدود مثقوب! كما أن بعضهم يوجِّه قدراً من التهكم والسخرية لكل من يشـير إلى تعقد أو غموض هذه القضية أو تلك، أي أنهم: مُبسّـطة مُحقّرة. وفي هذا تسطيح جلي للقضية أو المشكلة التي يتصدون لها، حيـث إن نهجهم التبسـيطي الذي يسـلكونه -إن بوعـي منهم أو بغيره - لا يمكّنهـم مـن لمـس جوهـر القضيـة و لا الوقـوف علـى بواعثهـا الكبيرة، فهم كمن حام حول طريدة، فأعيته وخلّفته وراء ظهرها، فلما شـقّ عليـه الوصـول إليها رماها بسـهم طائش علّـه يصيب منها شـيئاً، ليرجع إلى قومه بشيء، ولو دم أو ريش. ونستطيع أن نجمل القول في أولئك المفكرين بأنهم لا يسـتطيعون التعايش مع التعقيد أو التشـابك أو الغموض الذي يطبع العصر الراهن بمختلف تجلياته، مما يُفقدهـم

أي قـدرة علـى تفتيت التعقيد، بـل إن التعقيد هو الـذي يفتّت جَلَدهم علـى البحـث، ويذيـب عمقهـم، ليراوحوا مجيئـاً وذهاباً من البسـاطة الساذجة وإليها.

٥-٢ عمق التعقيد: من البساطة إلى التعقيد

يمتـاز مفكرو المسـتوى الثانـي بأنهم يتوفـرون على قابلية نفسـية وفكريـة للتعاطي إلى درجة كبيرة مع التعقيد والغموض، وهذه الصفة تُشـجعهم على بذل جهود فكرية ضخمـة من أجل إذابة التعقيد وإزالة الغمـوض، ويجمعـون مـن أجـل ذلـك أكبر قـدر ممكن مـن البيانات والمعلومـات بدرجة عالية من الانتظـام؛ ليخضعوها لتحليل منهجي؛ علـى نحو يغرقهم -غالبـاً- في كمّ هائل من الفرضيات والاحتمالات والنتائـج؛ يفقـدون بعدها القدرة علـى الانفكاك من (قبضـة التعقيد)؛ ممـا يصبـغ طروحاتهـم ونتائجهم بقدر كبيـر من التعقيـد والغموض، الأمر الذي يقلّل من درجة العمق الذي يرجع بها أولئك المفكرون من رحلة البحث والتأمل.

فمثـلاً: نجـد أن بعـض مفكـري المسـتوى الثانـي - وخاصـة الأكاديميـن - يسـتقصون ويجتهـدون فـي بحـث مسـألة فيجمعـون البيانـات ويحللونها ويصلون إلى نتائج ويكتبون نصوصاً، غير أنهم لا يسـتطيعون -غالبـاً- لملمـة أشـتات الحقائـق أو كبسـلة النتائـج التي توصلوا إليها بشكل مكثّف من خلال ضغطها في مصطلحات عميقة، ممـا يضطـرك بوصفك قارئـاً أن تُجهِد نفسَـك في التنقيـب في ثلاثين صفحة أو تزيد؛ جمعاً لأشلاء حقائق أو نتائج متناثرة في نصوصهم.

هـذا يعني أنهم يتخلصون من قيود البسـاطة لكنهم لا ينعتقون من

خيوط التعقيد. وحالهم في هذا كحال من رمق طريدةً نفيسةً، فانبعثت نفسه لاصطيادها؛ فراح يطاردها ويمنّي نفسه بها، حتى نال كل منهما من الآخر، فانطرحا على الأرض بعد أن قذف بسهمه صوبها؛ فلا يدري أصابها أم لا؟! غير أن الذي يدريه حقاً أنه تمدّد على الأرض، لا يطيق حَراكاً ولا تحولاً. من الأسباب التي تفسر لنا هذه السمة لدى أولئك المفكرين أنهم في الغالب لا يتوفرون على قراءات فلسفية أو تفلسفية كافية كماً أو نوعاً، مما يضعف لديهم مهارات التفلسف، فتضمر لديهم روحُ الاستكشاف النازعة نحو توحيد المشتت ولملمة المتفرق.

٥-٣ عمق البساطة: تفتيت التعقيد

هذا النوع من العمق يجسده بدقة مثل غيني مفاده: جمال السفر كامن في العودة منه. القراءة الفلسفية الممتدة التراكمية تُمد مفكري المستوى الثالث بقدرة عالية في التعامل مع التشابك والغموض، ليس ذلك فحسب، بل ينجذبون إلى الانغماس في التعقيد والاقتيات على الإبهام أيضاً، وهم يعالجون القضايا والمشاكل المحورية المعقدة؛ فيجدون لذة كبيرة في هضم المعقد ثم إعادة تفتيته إلى مكوناته الأساسية، ويعود ذلك إلى قدرتهم الفائقة على إزاحة البيانات والتفاصيل غير الهامة أو غير الحرجة؛ ليبقوا على البيانات والتفاصيل الحرجة فقط، وهذا يمنحهم قدرة على المضي قدماً في أغوار التعقيد ليصَلوا إلى أعلى درجة ممكنة من العمق.

وبعد أن يظفروا بالأكثر أهمية «الجوهر»، لا يبقون داخل أحشاء التعقيد، بل يخرجون منه إلى السطح وهم يحملون العمق البسيط، ثم

يحيلونـه أو يكبسـلونه بتفكيرهـم الخـلاّق وقدراتهـم الابتكارية إلى: مصطلحـات عميقـة تنضـاف إلـى أدوات التفكيـر المتاحـة؛ أو يبنـون نموذجـاً تفسـيرياً أو نظرية تتسـم بالعمق النظري والبسـاطة في بنيانها وإطارهـا المفاهيمـي وربما الإجرائي أيضـاً. إن حالهم كحال من تقع عينه على طريدته التي يهواها، فيجيّش نفسـه، ويمتطي صهوة جواده، ويرقبهـا عن كثب حين تسـير وحين تسـتريح وحيـن تغفو، ليعرف أين ومتى يمطرها بالسـهام من كنانته الممتلئة؛ فيرجع بالصيد وهو موفور النفـس مسـتجمع القـوى، قادر علـى تهيئتهـا وطهيها وتقديمها شـهية طيبـة. هـذا يعني أن أولئك المفكرين يتجـاوزون تخوم البسـاطة إلى أعمـاق التعقيد، ليعودوا مرة أخرى منها إلى البسـاطة، ولكنها بسـاطة عمق هذه المرة لا بساطة سطحية، وهي لعمري أعمق أنواع العمق.

وتحقـق أكبر قدر ممكن من البسـاطة العميقة لمفكري المسـتوى الثالث يتناسب طردياً مع قدرتهم وبراعتهم على اصطيادهم الحقائق. ذلـك أن الحقائق هي أبسـط شـيء في الوجود، وإنمـا التعقيد ينبع من تفسـيراتنا واجتهاداتنا التي نحاول عبرها أن نمسـك بتلابيب الحقائق، فمثـلاً في الفلسـفة، كُتب كثيراً عن العقـل أو التفكير الجمعي، وكيف يتشـكل ويتغيـر ويتطور، في ظل اختلافات كثيـرة في المقاربات حول ذلك، والحقيقة (في ذاتها) كامنة في كلمة واحدة أو في بضع كلمات، تُوقفنا على الأسباب الحقيقية لتشكله وتغيره وتطوره، إيجاباً وسلباً.

وقدرة مفكري المستوى الثالث على الظفر بالعمق البسيط، تضفي علـى طروحاتهـم قدراً كبيراً مـن الكارزما، التي تُغـري الكثيرين لتبني مصطلحاتهـم ونماذجهـم ونظرياتهـم. وبسـاطة العمـق هـذه تقتضيها الحيـاة المعاصـرة التـي تكـدّرت بالتعقيد – من جـراء عوامل كثيرة لا

يسـعنا بسـطها الآن -، وهـذا التكدير يفسّـر سـر مطالبتنـا للدخول في رحـم التعقيد ووجـوب تحمّل معاناة تفتيته؛ بحثاً عـن جواهر القضايا وبواعـث المشـاكل الكبـرى؛ لنرجـع مـن ثـم ونحـن نحملُ البسـاطةَ العميقةَ[1]. هذا قدرُنا الذي أرى أن نواجهه بجسـارة نفسـية وأن نحشد له طاقتنا الفكرية من أجل تفتيت التعقيد الذي يحيط بنا من كل جانب، وهـذه المسـألة بحاجة إلى مـن ينبّه علـى خطورتها ويكشـف ماهيتها وأسـبابها، فضلاً عن تلمس سبل الخروج من إشكالياتها وآثارها على فعاليتنـا الفكريـة والتنمويـة، وهذه الإشـكالية ستسـتمر حتى نسـتعيد القـدرة الكاملـة على إعادة تركيب حياتنا بشـكلها الصحيح في ميادين الـروح والفكر والعلم والبحـث والجمال والفن؛ نعيدهـا بناءها بعيداً عـن كل: مـا يعكّـر صفوهـا، ويشـوّه بهاءهـا، ويزيـل دفئهـا، ويغتـال تلقائيتها. وهذه القضية تحتاج إلى بسط أكثر، غير أنه ليس هذا مقامه، ولعـل القراءة الفلسـفية الجيـدة المخططة إحدى الوسـائل الفعالة في هذا السبيل.

---

(١) إرجاع الحياة إلى الفطرة هو السبيل القاصد في هذا الشأن. ولقد تجلى ذلك واضحاً فـي النمـوذج التيمـي، حيث يتسـم بكونه مفطوراً للعقل والفلسـفة والعلـم والتفكير والتدين. للمزيد، انظر: البريدي، **ابن تيمية فيسلوف الفطرة**.

الفصل السادس: ماذا نقرأ في الفلسفة؟

الفصل السادس: ماذا نقرأ في الفلسفة؟

استعينوا على كلِّ صنعةٍ بصالحِ أهلِها!

قول عربي مأثور

الشعب مسيّر بأمواته أكثر مما بأحيائه، وبالأموات وحدهم يقوم العرق، والأموات في القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا، ومن ثم جميع عوامل سيرنا .. ونحن نحمل خطايا الأموات ونقتطف ثمرة فضائلهم.

غوستاف لوبون

السؤال حول ماذا نقرأ مطروح حيال كل المصادر والحقول والتخصصات المعرفية دون استثناء، ولعل مشروعيته تزداد إزاء حقل كالفلسفة، وذلك لعدة أسباب، من بينها: كونه حقلاً ضخماً متشعباً نامياً من حيث أدبياته ومناهجه ومدارسه وأساليبه ومعاجمه ومفاهيمه ومجالاته وموضوعاته، فضلاً عن كونه مصدراً معرفياً قديماً يحوي فلسفات تعود لحضارات مختلفة وأديان متباينة. وأحسب أن الفصول الماضية أثبتت شيئاً من تلك المشروعية من وجوه عدة.

التوصيف السابق للفلسفة يفسر أسرار كون القارئ في الفلسفة -حتى المتوسط وربما المتقدم أحياناً- يشعر بـ دوار القراءة، إذ يجد نفسه في ما يُشبه البحر المتجهم المتلاطم، وقد يراه مُلتهماً لكل من

يشق عُبابه، وبخاصة أننا لم نوفق في عالمنا العربي في تجويد عملنا في الترجمة من الأدبيات الغربية، إذ راح بعض المترجمين وبعض دور النشر يترجمون كل ما هب في الفلسفة ودب في التفلسف، فتضاعف الشعور بالتيه، وربما فقدان البوصلة لدى جملة من القراء في الفلسفة، وبالأخص لدى القراء الذين لا يمتلكون رؤية ولا منهجاً ولا مشروعاً فكرياً يجهدون لإحكام بنائه.

ما سبق يجعلنا نحبر جواباً مستقصياً لأبعاد ذلك السؤال الكبير، مبتدرين بسؤال كبير هو الآخر، وهو من لوازمه، ومتناولين جملة من المحاور الكاشفة عن أهم الأبعاد والمسائل.

١ـ مَنْ يجيب عن ماذا نقرأ فلسفياً؟

هذه المرة سيكون الجواب مباشراً: القارئ هو مَنْ يمتلك الحق في تقرير ماذا يقرأ. ولكن كيف له أن يمتلك هذا الحق؟ ليس ثمة حق نمتلكه دون مسوغات تبرر ذلك الامتلاك وتجعله مشروعاً من جهة ثانية ومؤيداً من جهة ثالثة. ومن أهم المسوغات في ذلك، قدرة القارئ على بلورة ضوابط للنص «الجيد» الذي يستحق أن يُقرأ. جوابنا السابق في حقيقته إذن ليس مباشراً، وليس ثمة لنا مندوحة عن أشكلة رشيقة لهذه المسألة، بما يستجيب لأبعادها العميقة.

١-١ ضوابط النص الجيد المقروء

حسناً، لنشرع في أشكلة مسألة الضوابط عبر مواجهة هذا السؤال: ما ضابط النصوص الجيدة المستحقة للقراءة؟ في هذه المسألة ثمة آراء اجتهادية متعددة، تتفق في جانب وتختلف في جوانب أخرى، ولعل الجانب المجمع عليه في ذلك هو «تحصيل فائدة»، ويصور

الشاعر العباسي **علي بن الجهم** لحظة الاحتفاء بنص يحقق له فائدة معتبرة، قائلاً: «إذا استحسنتُ الكتابَ واستجدتُه، ورجوتُ منه الفائدة ورأيتُ ذلك فيه - فلو تراني وأنا ساعةً بعدَ ساعةٍ أنظرُ كم بقي من ورقِهِ مخافَةَ استنفاده، وانقطاعِ المادَّة من قَلْبِه، وإن كان المصحفُ عظيمَ الحجم كثير الورق، كثير العدد - فقد تَمَّ عيشي وكَمُلَ سروري»[١].

ثمة آراء لكبار القراء حول النص الجيد في تراثنا العربي الإسلامي، ولعلنا نورد شطراً منها. لنقصد ابتداء منْ كان يكتري دكاكين الوراقين ليبيتَ فيها، مُمضياً الوقت كله في قراءة متواصلة، وهو القارئ الكبير **الجاحظ**، الذي حين رآنا عدَّل من جلسته، وأصلح عمامته، وابتسم متحدثاً عن النصوص النفيسة، إلى أن يقول هي تلك: «التي تزيد في العقل وتشحذه، وتداويه وتصلحه، وتهذبه. وتنفي الخبث عنه. وتفيدك العلم. وتصادق بينك وبين الحجّة، وتعوّدك الأخذ بالثقة. وتجلب الحال، وتكسب المال»[٢]. وفي تراثنا العربي الحديث، نقف عند اقتراح شهير لـ **مصطفى صادق الرافعي** حيال النص الذي يستحق القراءة، حيث يقرر بأنه هو ذلك المتصف بواحد من الآتي: تنمية القريحة، توسيع الفكر، تقوية الابتكار. وفي التراث الغربي، نجد آراء عديدة أيضاً، ومن ذلك ما ذهب إليه **باسكال**، حيث خلص إلى أن النص الجيد هو ذلك الذي تعتقد أنه يسعك أن تكتب مثله. وأما **فيبر** فيعتقد أن النص الذي لا يصلح لقراءتين، فإنه لا يصلح لقراءة واحدة!

---

(١) أبو عثمان الجاحظ، **الحيوان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤ ه، مج١، ص ٤٠.

(٢) الجاحظ، **الحيوان**، مج١، ص ٦٧.

وثمة آراء متنوعة لقراء عرب وغربيين حيال ضوابط النص الجيد، من قبيل أنه:

١- الحاضر نفعه، المأمون ضرره،

٢- روضة وحفلة وجمهرة من أصحاب الرأي،

٣- ما يجعلك تتخاطب مع عقول مختلفة،

٤- ما يكون في متناول القارئ.

هذه باقةٍ من الضوابط التي اقترحها قراء كبار متنوعون، فإن لم تقتنع بها، فشيّد لك ضوابط ترتضيها، فنحن لسنا بصدد إلزامك بهذا الضابط أو ذاك، وغاية ما نراه ضرورياً هو أن يهديك الضابط لنصوص تستحق فعلاً أن تُقرأ وأن تحقق فائدة معتبرة لك في حاضرك ومستقبلك. ولن نقول تلك الفائدة التي توسّع عقلك، وتشيّد البناء الحِجاجي لديك، وتنمّي مرونتك الذهنية وسبل النظر، وتجوّد مقارباتك للمسائل بعد أشكلتها بطرق مُمنهَجة مُعمّقة، وتحسّن أسلوبك، فتستحق بذلك أن تُقرأ أكثر من مرة، لن نقول ذلك أو ما يشابهه، حتى لا تتهمنا بأننا قد عدنا إلى تسويق بعض الضوابط السابقة، وإن فهمتَ أن ذلك يعد نوعاً من التأكيد على أهميتها، فهو فهم دقيق لا ندفعه.

وفي العموم، حذارِ من عدم بلورة ضوابط كافية للقراءة، حيث يؤسس حينها القارئ لنوع من الفوضى القرائية، أو الشرعنة للدخول فيِ مشاريع قرائية فاشلة ومكبدة لخسائر فادحة، أو التورط في لون من القراءة الشكلانية كما نجدها -على سبيل المثال- في تحذير بعضهم من ظاهرة قراءة كتب معينة، لا لسبب أو لضابط محدد، وإنما لمجرد كونها لهذا المؤلف أو لهذا الناشر، مشبهاً إياهم بمن يشتري ثياباً لا

تناسبه، وما حمله على ذلك شيء سوى أنها محوكة من قِبل ماركة معروفة!

معالجتنا الفارطة اعتنتْ بالضوابط العامة للقراءة الجادة في أي مجال معرفي، فماذا عن القراءة الفلسفية على وجه التحديد؟ وماذا عن ضوابطها؟ هذا ما نعالجه في المحور الموالي.

١-٢ ضوابط النص الفلسفي المقروء

لا أحسب أنه مقبول أن نكتفي بصبغ القراءة الفلسفية بألوان القراءة العامة من كل وجه من الوجوه، مما يعني عدم الاكتفاء بالضوابط العامة التي أشرنا إلى طرف منها، مع الإفادة من طابعها التوجيهي العام. وهذا التوجه أو الحكم ليس حصراً على القراءة الفلسفية؛ إذ يحق لكل قراءة متخصصة كالقراءة الأدبية أو القراءة الدينية أن تصنع لها ضوابط تُلمُّ بها هواملَها، وتحقّق عبرها مراميَها الخاصة. هذا يعني أننا نقر مبدأ عمومية الضوابط وخصوصيتها في الوقت ذاته، فثمة ضوابط عامة للقراءة الجادة بعموم، وثمة ضوابط تخص كل نوع من القراءة، وبهذا نحقق التوازن بالحفاظ على عمومية الكل وخصوصية الأجزاء.

الأدبيات الفلسفية متنوعة متضخمة متشعبة لدرجة التشظي وإصابة القارئ بـ دوار الاختيار، فماذا نقرأ فلسفياً؟ قد يكون ناجعاً أن تجيب عن سؤال بسؤال. لنجرب هذه التقنية في التحليل والمقاربة. ما النصوص الفلسفية التي تحقق أهدافي المرجوة من القراءة الفلسفية؟ هذا السؤال، يجرنا إلى سؤال ثالث: ما أهدافي المرجوة، هل هي واضحة ومبلورة بشكل دقيق مقنع؟ هذه الأسئلة تقرّب لنا قدراً من الإجابة.

قـدر آخـر من الإجابـة تتضح معالـمه في اسـتبطان طبيعة الفلسـفة ذاتهـا، وتعريفهـا ووظائفها ومجالاتهـا؛ إذ إن هذا الإطار يعمل كما لو كان حداً مائزاً بين القراءة الفلسفية والقراءات الأخرى. لنضرب أمثلة عمليـة تمكننـا من تصنيـع بعض الضوابـط الخاصة للقراءة الفلسـفية، وللقارئ أن ينسج على منوالها عشرات الأمثلة التطبيقية الأخرى.

الفلسـفة في طبيعتها تقتضي التعامل مع الكلي المتعالي في قالب يتضمـن أشـكلة كافية للموضـوع المفكَّر به، فيرتحل النص الفلسـفي عابراً للزمان والمكان، ولا ينصب خيمته في مضارب الجزئي ومراعي الراهن وكلأ بادي الرأي، مع اشتباكه مع المشكل المستقبلي، بمقابض المطلق المتجاوز الإشـكالي. وهذا ما يذكرنا بتوصيف أحدهم للنص الجيـد، حيث وصفه بأنه الممر المؤدي إلى فوق. جانب الاستشـكال فـي القـراءة الفلسـفية، يدفـع باتجـاه قـراءة النـص الفلسـفي الذي من شأنه[1]:

١- استشكال المفهوم وفحصه وتمثله.
٢- استشكال التعريف وفحصه وتمثله.
٣- استشكال المنهج وفحصه وتمثله.
٤- استشكال الاستدلال وفحصه وتمثله.
٥- استشكال النموذج/ النظرية وفحصه وتمثله.

بعـد تحليلنـا لطبيعـة الفلسـفة من هذا الوجـه، هل نقـول بأن هذه الطِبيعة نفحتنا ضابطاً جيداً للقراءة الفلسفية؟

من طبيعة الفلسفة أنها تبحث «في أسس البناء هنا وهناك، مقارنة

(١) انظر: النقاري، روح التفلسف، ص ٦١-٦٢.

وكاشفة عن الخلفيات والمقاصد من النسج المفهومي برمته من أجل النقد»[١]، وعليه فإن الفلسفة في كثير من اشتغالاتها تمارس نوعاً من التقويم الصارم للمفاهيم والمناهج والنماذج والأفكار والمقاربات بشقيه الإيجابي والسلبي، فهي تهز الثابث هزاً قوياً، وكأنه تقول: وحده القوي ما يستحق أن يثبت في عقولنا وأرواحنا. وهذا ما يجعلنا نستدعي ذلك التوصيف للنص الجيد الذاهب إلى أنه الذي يصنع خطراً على أنساق بعينها، ولتكن الأنساق المتضعضعة أو المضللة، عله بذلك يقتلعها أو يُضعفها.

وفي هذا السبيل، ثمن من يقرر بأن القراءة الفلسفية الجيدة هي مسؤولة عن مواجهة هالة التعظيم للفلسفة ذاتها، والحد من الآثار المدمرة للدعاوي المضللة التي يمارسها بعض المتفلسفة لفرض أي فكرة أو ادعاء مكانة أكبر مما ينبغي للمعرفة الفلسفية بما يقودنا بوجه أو بآخر إلى فرضية استبدادية الفلسفة، ولو كان ذلك الادعاء بقالب خالٍ من الأشكلة والبرهنة المقنعة، ويذهب إلى أن «الفلسفة الشائعة والغالبة لا تصلح في معظم الأحيان، إلا لتكون موضوعاً للسخرية»، أي ممارسة التضليل باسم الفلسفة[٢]. هل يسعنا أن نعد ذلك ضابطاً آخر للقراءة الفلسفية؟

لنأخذ مثالاً عملياً آخر، وليكن هذه المرة نابعاً من وظيفة الفلسفة. لنفترض أننا ميالون إلى أن وظيفتها الرئيسة كامنة في تغيير الوضع السيء بطريقة أو بأخرى، أو الاقتراب من المثال المنشود بطريقة

---

(١) البُعزاتي، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة**، ص ٨٦.

(٢) عبدالجليل الكور، **التفلسف تحطيماً لأصنام التضليل**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠٢٠، ص ١٣-١٤.

ناجعة، إذ ثمة من يرى -طه عبدالرحمن- بأن وظيفة الفيلسوف منصبة على الاهتمام بما ينبغي على الواقع أن يكون عبر تفعيل ما يسمى بـ **العقلانية المؤيدة**، المؤيدة بقينية نفع قيمها (أو مقاصدها) ونجاعة وسائلها، مُستنتجَة من النصوص الدينية المؤسّسة، بخلاف السياسي المشتبك مع الواقع بتشخيصاته وتعقيداته بنزعة برغماتية صرفة[1]، ويختلف أيضاً عن السوسيولوجي القابض على الأنساق الاجتماعية الواقعية بحثاً عن تفسير لها، ونحو ذلك من الاشتغالات العلمية وغيرها. هذا ينتج لنا ضابطاً من طينة أخرى، وهذه الطينة تبني لنا فخار النص الفلسفي في قالب: يحرّك كوامن النفوس، ويُنطِق الضميرَ، ويوقظ العدالة، وهذا توصيف مقترح للنص الجيد. هل نقر هذا الضابط للقراءة الفلسفية؟

وفي كراسة وظائف الفلسفة، ثمة من يشدد على أهمية أن تكون الفلسفة باعثة في جوهرها على تحصيل السعادة والطمأنينة، ونائية بالنفس عن المعارك الجوانية الضارية؛ خوفاً وقلقاً وتوتراً وارتياباً، وذلك أنه بحضور السعادة يكون لدينا كل شيء، وبغيابها نفعل أي شيء لتحصيلها، كما في العبارة الشهيرة لـ **أبيقور**. هذه الوظيفة تقترح لنا ضابطاً محتملاً للقراءة الفلسفية، فهل يمكن اعتبار ذلك شرطاً أو ضمن شروط النص الفلسفي المرشح للقراءة؟

بعض الضوابط يستلزم ضِمناً ضوابط فرعية، تقتضيها طبيعة الضوابط الرئيسة. مثلاً: ضابط تحصيل السعادة والطمأنينة والسكينة

---

(١) عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص ٤٨-٤٩، ويفرق المؤلف بين تلك العقلانية، ونوعين آخرين: العقلانية المجردة (لا يقين فيها البتة)، والعقلانية المسددة (ثمة يقين فقط في نفع القيم).

لا يعمل بشكل جيد دون أن نضمّنه ضابطاً فرعياً، يتعلق بسلامة النص الفلسفي المقروء من التشويش النزق غير الممنهَج حيال الثوابت الدينية التي يؤمن بها الإنسان، ويعدها ضمن الحقائق المركونة في خانة المسلّمات، وذلك أن النص المشوّش يجلب توتراً وارتياباً يُشاكِسان الطمأنينةَ ويقضّان مضجعَها، وبخاصة لمنْ يفتقد الدُربة الكافية على التعامل مع ذلك التشويش بطريقة منهجية معمقة.

هذا الضبط من شأنه المؤاخاة التامة بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، على أن الفكر العربي الإسلامي يضمن دون مواربة الهيمنةَ للمعرفة الدينية، لكونها تنبني على برهانية مصدرية (=مصدرها رباني)، بخلاف المعرفة الفلسفية التي تتوكأ على برهانية مضمونية (=مصدرها عقلي)، فالأولى -عند التحقيق- أعلى رتبة من كل وجه، ومن ذلك: الصحة والحق والحكمة والشمول والتكامل والمصلحة والتوازن، مع التأكيد على أن المعرفة الدينية محشوة بالأبعاد العقلية التي تلائم بنية المعرفة الدينية وغرضها، على أنها تتضمن أحياناً معارف دينية قد تغيب أو تخفي الجانب العقلي «المدرك»، وذلك لتفعيل المكون الإيماني «الغيبي»، القائم في حقيقته على مبدأ الاستسلام التام لله، والتسليم بالحقائق والأوامر الدينية كلها، في جوانب العقائد والتشريعات، وهذا هو جوهر الإيمان، وهو جوهر العقل أيضاً، حيث يجري تشغيله في ما يطيقه من الموضوعات والظواهر، في قوالب تعود عليه بالنفع، حاضراً ومستقبلاً.

٢. تراثية النص الفلسفي وحداثته

من المسائل التي قد تعنُّ للقارئ في النصوص الفلسفية ما يتعلق بمسألة التراث والحداثة، فهل يُقبِلُ القارئُ على النصوص الفلسفية

التراثية أم يركز على الحداثية منها؟ هذه المسألة تقرّبنا من قضية الضوابط من زاوية أو أخرى، وقد عولجت هذه المسألة في الأدبيات العربية المعاصرة في سياقات تأرجحت بين معالجات منهجية رصينة ومعالجات عشوائية مؤدلجة. سعينا في هذه المعالجة سيكون من أجل القبض على الأبعاد المحورية التي تُسهم في الإجابة عن سؤالنا الرئيس في هذا الفصل: ماذا نقرأ فلسفياً؟

٢-١ تاريخ ميلاد النص

مقاربات الأدباء شهية بهية، وهذا ما يدفعنا لاستجلاب صورة بديعة رسمها إبراهيم المازني حيال النص الجديد من جهة عمره أو تاريخ ميلاده، حيث شبهه بالطعام الذي لم يألفه الإنسان، فلم يختبر مذاقه ولا فوائده ولا تبعاته، وذلك أن «جهله به حقيق أن يكون مدعاة للتهيب، فتراه يود لو سمع من إنسان كيف طعمه؟ وما هو؟ ومن أي شيء رُكِّب؟ .. كذلك أراني مع الكتب الجديدة: أخشى التغثية، وأخاف إضاعة الوقت، فيما لا طائل تحته، ولا محصول وراءه، أو فيما هو شر من ذلك..». ثم يستدرك المازني قائلاً: «ولا يتعجل القارئُ، فيحسب أني أُكبِرُ القديمَ لأنه قديم، وأمقتُ الجديدَ لأنه جديد. فما لهذا محل في نظري»[1].

تشبيه المازني يُلمّح إلى داء تورط فيه البعض في سياقنا الفكري المعاصر -بمن فيهم أكاديميون- وهو ما يمكن وصفه بـ موضنة القراءة، حيث يتفاخر القارئ بأنه يقرأ نصاً عصرانياً ساخناً، للتو خرج

(١) إبراهيم المازني، حصاد الهشيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٢١١-٢١٢.

من أفران المطابع. ولم تسلم من ذلك المجلات المحكَّمة والبرامج التعليمية الجامعية، إذ باتت تتضايق مما تسميه بـ المراجع القديمة، مطالبة بقائمة من المراجع حديثة الميلاد، حتى لو كان التليد تأسيسياً عميقاً، والوليد قصاً ولصقاً! على كل، هذا الداء يُعالج بتفاصيل مناسبة في سياق أدواء المجتمع المعرفي، وهو خارج عن نطاق اهتمامنا، مما يجعلنا نكتفي بهذه الومضة.

الصورة الإجمالية التي رسمها **المازني** تجسد بدقة موقفنا حيال هذه المسألة، حيث نقرر بأن نجاعة النص كامنة في مضمونه لا في تاريخ ميلاده، ويُستثنى من ذلك الحقول المعرفية التي تتأثر بالجانب التاريخي للنص؛ لأن طبيعتها ومنهجيتها تقتضيان ذلك مثل: اللغة وعلوم التفسير والحديث والفقه والعقيدة والتاريخ ونحوها، على أن هذه العلوم تتفاوت في أبعاد تاريخانية النص واشتراطاتها العلمية والمنهجية، وذلك وفقاً لطبيعة كل علم ومنهجيته وأهدافه المتوخاة.

هذا من جهة عموم النصوص في المجالات المعرفية المختلفة. **هل ينطبق التوصيف السابق على النص الفلسفي على وجه التحديد؟** نعم، فلا أراه خارجاً عن هذا التوصيف، إذ لا شيء خاصاً به يجعله في حلٍّ منه. وفي هذا تحييد لعمر النص الفلسفي، فهو ليس معياراً للحكم على نجاعته من جهة، ولا ضابطاً لاختياره أو عدم اختياره من جهة ثانية.

بل يمكن القول إن برهانية الفلسفة وتراكميتها تقتضيان بالضرورة المنهجية الحياد التام بخصوص عمر النص أو تاريخه، وذلك أن الفلسفة:

١- تتأسس على برهانية مضمونية، أي: أن البرهان نابع من مضمون النص لا من تاريخه.

٢- تتراكم وفق قوالب أفقية غير تجاوزية، وهنا نستدعي مرة أخرى باسكال بقولته فائقة الدقة: القدامى هم أكثر شباباً منا، على أن ثمة من يقرر بأن إفلاساً أصاب «التاريخ الطويل للكراسة الفلسفية الطافحة بتفسيرات ممتلئة، وإجابات مكتملة»[1]، إلا أن مثل هذا الرأي لا يعبر عن التيار الرئيس في الأدبيات الفلسفية.

٢-٢ أدلجة ضد فلسفتنا المعمِّرة!

يصعب أن يقف أحد من المتخصصين الرِصان في الفلسفة ضد مبدأ حيادية عمر النص وفق ما خلصنا إليه، حيث إنه مبني على طبيعة الفلسفة ومناهجها كما أسلفنا القول في ذلك. بيد أن ثمة إشكالاً من جهة تطبيق هذا المبدأ في الأدبيات الفلسفية العربية المعاصرة، حيث نشهد تناقضاً عجيباً؛ إذ لا يتحرج البعض ألبتة بقبول النصوص المعمِّرة للآخر ولو كانت ضمن خزانته الدينية أو الميثولوجية (=سلفية فلسفية للآخر)، في حين يعارض بصلف ونزق استدعاء نصوص دينية أو نصوص فلسفية تراثية في أدبياتنا العربية الإسلامية.

الجانب السلبي في هذا، لا يتجسد فقط في اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، بل في عدم القدرة على البرهنة على صحة ما نتوجه إليه من مواقف فلسفية، ويدخل في ذلك افتقاد القدرة على تسويغ التناقض في التعامل مع النصوص السلفية للآخر والنصوص السلفية للأنا،

---

(١) نديم نجدي، **قيامة الفلسفة**، بيروت: الفارابي، ط١، ٢٠١٧، ص ٣١.

حيث الكيلُ بمكيالين، إذ المنطق يقضي بقبولهما معاً أو ردهما معاً؛ إذ إنهما سلفيتان من حيث الزمان، وإن قيل إن الشأن بالمضمون وحده، فيقال لهم: هل تفحصتم مضامين نصوصنا وعقلتموها جيداً، حتى تصدروا مثل هذا الحكم الجزافي المعمَّم؟

هل يعني ذلك أن ثمة أدلجة دوغمائية وراء هذا الموقف المتناقض؟ في الحقيقة، لا أجد تفسيراً غير هذا، وقد يندرج بعضهم في عِداد منْ أسميهم بـ المثقفين الكارهين ذواتهم، وهم أولئك الذين يخجلون لكونهم عرباً/ مسلمين أو هكذا يبدو من متطرفيهم، إذ يعجز الواحد منهم عن ذكر لو ميزة أو فضيلة واحدة لبني جنسهم من العرب والمسلمين، وإخفاقهم هذا ليس متصنعاً في بعض الأحايين، بل هو إخفاق حقيقي، إخفاق معرفي سيكولوجي، فهم يخفقون من جراء وجود آلة كبح سيكولوجية في جهازهم المعرفي، تعمل على طرد كل معرفة إيجابية عن الذات، لتُبقي تلك الآلة المشؤومة السلبي والسيئ والكريه، بمقاربة لا منهجية. لقد عدموا مجرد القدرة على احترام الذات، بعد أن أعدموا الذات بدم بارد في ساحة النقد «الصارم» - توهموا - وما علموا أنهم إنما يقترفون نقداً مميتاً[1].

وقد لا يكون بعضهم ضمن المثقفين الكارهين ذواتهم، وإنما ينسلك ضمن غير المعتدين بذواتهم أو لنقل الفاقدين لـ الأنفة الثقافية أو شيء من هذا القبيل (سنفصل القول حول هذه الأنفة في الفصل الأخير). المثقف غير المعتد بذاته قد يعد وليمة فاخرة للفلاسفة المصريين والهنود والفرس واليونانيين في نصوص

---

(١) عبدالله البريدي، **المثقفون الكارهون ذواتهم**، جريدة الجزيرة السعودية، ٢٣-٨-٢٠٠٥، وما بعدها من مقالات في سلسلة بلغت أربع مقالات.

يدمغها بـ تعالي الفلسفة وكونيتها، في حين يعارض دعوة نصوص تراثية على فنجان مقالة أو محاضرة، فضلاً عن مائدة بحث أو كتاب! لا طائل وراء تتبع الأطروحات المؤدلجة في هذه المسألة وفي غيرها، حيث تخرج عن سياقنا البرهاني، بل هي تعجز عن مجرد الوصول إلى السياق الجدلي، إذ هي دونه، منوِّخة أطاريحَها في مضارب الخطابة النزِقة الشكِسة.

وفي سياق تحليلنا لهذه الظاهرة، نشير إلى أن المثقف غير المعتد لا يأخذ في الاعتبار -كما يقول **طه عبدالرحمن**- حقيقة أنه «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وأن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكّمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا. وليس كثرة الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً»[1].

---

(١)- طه عبدالرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥، ص ١٩. يدعو طه إلى تقويم التراث بـ **منهجية مأصولة لا منقولة**، أي بمنهجية مستمدة من داخل التراث نفسه، لا مفروضة عليه. انظر مثلاً: عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص ٢٧.

٣. مسارات للقراءة الفلسفية

لعل في المحاور السابقة إضاءة على بعض الزوايا التي كانتْ معتمة إزاء القراءة الفلسفية، وقد يكون بعضها ما يزال فيه شيء من العتمة أو التشوش. ربما يزول أو يخف ذلك، إن نحن عالجنا جوانب من هذه القراءة في قوالب تربط بعض الأجزء السابقة في إطار أكثر تكاملية من جهة، وأكثر عملية من جهة ثانية، وهو ما نتصدى له في هذين المحورين.

٣-١ ثلاثية القراءة الفلسفية، تنظيراً

سيكون من المفيد عملياً تعيين أهم المحددات في اختيار النص الفلسفي المقروء. ولكي يكون الحديث مركزاً، فسنجعل القراءة الفلسفية بمثابة الكرسي القائم على ثلاثة أقدام:

١- **غاية القارئ**. الغاية هي كلٌ، يعبر عن المقصد النهائي المراد الوصول إليه، مما يعني انتظامها لأجزاء متعددة، وهي الأهداف الفرعية. تعد الغاية بمثابة الإطار الحاكم الأول للقراءة الفلسفية وغيرها من القراءات؛ إذ إنها تلهم القارئ من جهة ما يجب عمله للوفاء بمتطلبات تحقيق هذا الهدف أو ذاك للقراءة الفلسفية. تعمل الغاية كما لو كانت بطارية تشحن الروح بطاقة عجيبة للقراءة، في الوقت الذي تمد فيه العقلَ بالعديد من المحددات النافعة في اختيار الحقول الفلسفية الفرعية المحققة للغاية المنشودة، مما يُيسر عملية اختيار النصوص الفلسفية الملائمة.

٢- **تخصص القارئ.** التخصص هو جانب يكمّل الغاية ويثمّرها، من جهة كونه عاملاً معيناً على تلمس ما يناسب وما لا يناسب من الحقول الفلسفية الفرعية في إكمال للمهمة التي تضطلع بها الغاية في هذا السبيل، وذلك أن التخصص يُسهم في صناعة ذهنية القارئ، وفي تحديد ميوله وقدراته وذخائره التحليلية والمنهجية والتفلسفية. هذان الجانبان مُكملان لبعضهما البعض، إن أديرا بحكمة وتوازن ومشورة.

٣- **ضوابط القارئ.** الجانب الثالث المكمّل للمحدِّدين السابقين هو الضوابط التي يرتضيها القارئ للنصوص الفلسفية التي يختارها. وسيكون دور الضوابط إيجابياً، إن كان ثمة تناغم تام مع الغاية من جهة، ومع منظومة القيم التي يحملها الإنسان ورؤيته الكلية تجاه الإله والكون والحياة من جهة ثانية، ومع تخصصه من جهة ثالثة.

٣-٢ ثلاثية القراءة الفلسفية، تطبيقاً

في هذا الجزء، نورد أمثلة تطبيقية على كيفية تفعيل ثلاثية القراءة الفلسفية، التي أوردناها في الجزء السابق بإطارها التنظيري العام، مما يُعين على تفهمها، وحسن استخدامها. سأورد مثالين متنوعين:

المثال التطبيقي الأول

لنفترض أن ثمة قارئاً غير مطلع على الفلسفة، وأنه متخصص في أحد العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وهو ساعٍ لتحقيق جملة من الأهداف عبر قراءات جيدة في الأدبيات الفلسفية، ومن بين أهدافه:

١- التعرف «المجمل» على الفلسفة وفروعها وأدبياتها وانعكاسها على الحياة والفكر.

٢- اكتساب مهارات التحليل والتركيب والتجريد.

هذا القارئ وضع له جملة من الضوابط في النص الفلسفي، وهي:

٣- عمق النص الفلسفي مع سلاسة الأسلوب.

٤- النظرة التصالحية التوافقية مع الدين وعدم التصارع معه.

٥- تحسين الملكات والمقاربات للموضوعات والظواهر.

إذا حدد القارئُ الأبعاد الثلاثة على نحو ما سبق (الغاية والضوابط والتخصص)، فإنه يكون قد وفّى بمتطلبات ثلاثية القراءة الفلسفية. ولاستكمال المثال التطبيقي، فسوف نطرده إلى أقصاه عبر اقتراح باقة من المراجع المتنوعة[1]، مودعين إياها في جدول توضيحي تحليلي، التماساً لاكتمال الصورة من جهة، وتعريفاً بعدد من المراجع التي تحمل فائدة مرجوة لبعض القراء في هذا الطور من القراءة الفلسفية من جهة ثانية، وإكساباً لمهارة تحديد المراجع في سياق مربوط بالنتائج المنشود تحقيقها من جهة ثالثة.

---

(١) عدد المراجع المتاح في الأدبيات كبير جداً، وقد اجتهدتُ في اختيار بعضها، مما أراه مناسباً وفق محددات الأمثلة التطبيقية من جهة ثلاثية القراءة الفلسفية، على أنها بحاجة إلى القراءة التحليلية النقدية.

جدول (١)

باقة من المراجع الفلسفية المقترحة مربوطة بالأهداف المتوخاة

م	مراجع مقترحة	الهدف المنشود
١	كتب فلسفية تأسيسية مبسطة: - في دلالة الفلسفة، الطيب بو عزة. - مدخل جديد إلى الفلسفة، مصطفى النشار. - عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، جوستاين غاردر. - مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر الشيباني. - قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود وأحمد أمين. كتب للتوسع (بحسب الحاجة للتعمق): - قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني. - السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، عبدالرزاق بلعقروز. - الفلسفة في مسارها، جورج زيناتي. - في صحبة الفلاسفة، روبرت تسيمر، ترجمة: عبدالله أبو هشه (جزءان). - سلسلة كتب يوسف كرم في تاريخ الفلسفة. -امتداح اللافلسفة، عبدالسلام بنعبدالعالي. - ضد الراهن، عبدالسلام بنعبدالعالي.	التعريف العام بالفلسفة وانعكاساتها على الحياة والفكر.
٢	- الفلسفة والتفكير الفلسفي (جزءان)، محمد بهاوي. - التفكير الفلسفي، المبادئ –المهارات وتطبيقاتها، مصطفى النشار.	اكتساب مهارات التحليل والتركيب والتجريد.

المثال التطبيقي الثاني

لدينا قارئان هذه المرة، أحدهما متخصص في علم الاجتماع، والآخر في التربية. هذان القارئان يمارسان القراءة الجماعية (سنتطرق لها لاحقاً) لديهما اطلاع جيد على الفلسفة عبر قراءة باقة من الكتب التأسيسية في مراحل سابقة في تكوينهما العلمي والفكري، فهما مدركان لماهية الفلسفة ووظائفها ومناهجها وأبرز تياراتها. وفي مرحلة موالية، يرغبان في تحقيق هدفين أساسيين، وهما:

١- تطوير قدرات التفلسف، تنظيراً وتطبيقاً.

٢- التعمق في نظرية المعرفة (فقه العلوم) وتفعيل التفكير الفلسفي في محيط تخصصهما.

وقد وضعا ثلاثة ضوابط للنص الفلسفي، وهي:

١- عمق المقاربات الفلسفية في النص، مع سلاسة الأسلوب.

٢- التوافق مع الرؤية الكلية العربية الإسلامية للحياة والإله والعلم.

٣- توسيع المدارك حيال العلم وتطوره وكيفية نموه.

تماماً كما فعلنا في المثال السابق، نفعل في هذا المثال، حيث سنحدد بعض المراجع التي نراها مفيدة، وذلك كما في الجدول أدناه.

جدول (٢)

باقة من المراجع الفلسفية المقترحة مربوطة بالأهداف المتوخاة

م	مراجع مقترحة	الهدف المنشود
١	- روح التفلسف، حمّو النقاري. - التفلسف تحطيماً لأصنام التضليل، عبدالجليل الكور. - في فلسفة النقد، زكي نجيب محمود. - المغالطات المنطقية، عادل مصطفى. - الحوار أفقاً للحوار، طه عبدالرحمن. - صناعة العلوم الاجتماعية، جوهان ميشال، ترجمة، الحسين الزاوي. - حياة تالفة، تود سلون، ترجمة: عبدالله الشهري.	تطوير مهارات التفلسف (تنظيرياً وتطبيقياً).
٢	**كتب إبستمولوجية تأسيسية:** - فلسفة العلم، صلاح قنصوة. - فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى طُريف الخولي. - رسم الحدود الفاصلة بين العلم والميتافيزيقا، مصعب رعد. - الحنين إلى الخرافة، عادل مصطفى. - فلسفة كارل بوبر، يمنى طُريف الخولي. **كتب للتوسع (بحسب الحاجة للتعمق):** - منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة: محمد البغدادي (ثمة ترجمات عديدة). - بِنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة: شوقي جلال (ثمة ترجمات عديدة). - نحو منهجية علمية إسلامية - توطين العلم في ثقافتنا، يمنى طُريف الخولي. - خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة ، بنّاصر البُعزاتي.	التعمق في نظرية المعرفة (فقه العلوم/ الإبستمولوجيا) والإفادة من التفكير الفلسفي في محيط التخصص.

ممارستنا التحليلية التركيبية في الأجزاء السالفة أظفرتنا بباقة من الضوابط المقترحة للقراءة الفلسفية، وهي صلب موضوعنا في هذا الفصل، ولنا لو أردنا أن نستمر في هذه الممارسة، لأنتجنا مزيداً من الضوابط، بيد أننا نكف عن ذلك؛ لأننا نؤمن بأنه لا يحق لنا مجرد الزعم بأننا سنملأ الفراغ بأجوبة كاملة في كل جانب، على أن محاورنا القادمة ستنير زوايا جديدة في هذا الاتجاه في مقاربات متنوعة، ونحسب أن القارئ سيضعها في خانة الضوابط الجيدة للقراءة الفلسفية.

الفصل السابع: كيف نقرأ الفلسفة؟

الفصل السابع: كيف نقرأ الفلسفة؟

من عرَف أَلِف، ومن جهِل استوحش!

أبو بكر بن السراج

الجاحظ مؤلف يُمتعني،أحب قراءته وإعادة قراءته.

عبدالفتاح كيليطو

إزاء سؤال هذا الفصل، لا أستبعد بروق خاطرة في ذهن بعض القراء تومض بأن الفلسفة شأنها شأن أي حقل معرفي من جهة القراءة، إذ لا شيء يميز حقلاً عن آخر من جهة كيفية القراءة، وربما برقت خاطرة أخرى تفيد بأن هذه الكيفية هي مسألة ذات طابع شخصي، أي أنها تعود إلى ذخيرة القارئ، من جهة الغايات والمنهج واللغة وأنماط التفكير والشخصية.

تبدو هذه الخاطرات معقولة للوهلة الأولى، بيد أنه عند التدقيق، ندرك بأن بعض الحقول المعرفية لها سمات متفردة تتعلق بطبيعة نصوصها وكيفية تركيبها، منهجاً ولغة وأسلوباً، مما يجعلها تفتقر لنوع من القراءة يلائمها ويستوفي متطلباتها. ومثل هذا هو ما أقنعنا بعقد هذا الفصل، حيث نطرح فيه بعض الجوانب الكاشفة لكيفيات مقترحة للقراءة الفلسفية. ونلاحظ أن «كيفيات» جاءت نكرة، متبوعة بـ «مقترحة»، فهي مجرد كيفيات ضمن كيفيات عديدة يمكن للقارئ أن يكوّنها عبر الخبرات المتنوعة المكتسبة، وأن يعدلها وفق حاجاته ومقاساته.

والكيفية -ضمن معناها المعجمي الحديث[1]- تعكس شكلًا خاصاً يبدو عليه الشيء أو يحدث أو يتم به. والكيفية متضمِنة لباقة من السمات والطرق والمتطلبات والاستعدادات والانفعالات في السياقات الفكرية والنفسية. ستكون مقاربتنا لموضوع كيفية القراءة الفلسفية مبنية على تصنيف الكيفيات من جهة أبعادها الرئيسة، مما يُظفرنا بمحاور تقرِّبنا من استحضار عوامل النجاح في القراءة الفلسفية.

١- القراءة الفلسفية من حيث مضمونها

طفنا في جولات سابقة حول عديد السمات التي تتفرد أو تتصف بها الأدبيات الفلسفية، ومن بينها التنوع الشديد لهذه الأدبيات لدرجة التشظي والإرباك، مما يزيد من الحاجة لتأسيس طريقة من القراءة تستجيب لمثل هذه التحديات الكبار، وتُعظّم الانتفاعَ منها، وهو ما يدفعنا لتلمس بعض طرائق القراءة الفلسفية من جهة مضمونها كما في المحاور أدناه.

١-١ قراءه تراعي مفاهيمها

ضمن تنوعها الشديد، تنزِع الأدبياتُ الفلسفية إلى استخدام مصطلحات فلسفية تتنوع مدلولاتها (معانيها) مع ثبات دوالها (ألفاظها)، حيث نكون إزاء ما يسميه اللسانيون بـالانزياح المصطلحي، أي: وجود فجوات متنامية بين الدال والمدلول، فيحسب القارئ في سياقات قرائية عديدة أنه قبالة مصطلح واحد (دالاً ومدلولاً)، وإذ به

(١) انظر مثلًا: معجم اللغة العربية المعاصر، Oxford Dictionary.

في حقيقة الأمر قبالة عدة مصطلحات، حيث يؤشر المصطلح عند هذا الفيلسوف إلى معنى مختلف، وربما متضارب مع المعنى الذي يقره فيلسوف آخر، لدرجة يمكن القول أن لكل فيلسوف معجمه الفلسفي الخاص.

ومن هذا القبيل ما عُرف بـ المصطلح الطاهوي، نسبة لـ طه عبدالرحمن، حيث عُرف بقدرته الفائقة على ابتكار مصطلحات منهجية وفلسفية تأسيسية بدرجات عالية من الأصالة والضبط المفاهيمي واللغوي[1]، لدرجة أنه أفلح معها بصناعة معجم فلسفي يخصه، في ممارسة فلسفية مُمنهجَة لافتة في فكرنا الفلسفي المعاصر، وتُعدُّ نموذجاً على الإبداع الفلسفي رفيع المستوى. هذا المعجم الفلسفي الطاهوي، يستحق كل العناية والاهتمام، وهو جدير بأن يحرك تروساً كبيرة صوب ممارسة أصيلة خلاقة للإبداع المنهجي والمنطقي والفلسفي، ولعله يرى النور عبر تلاميذه، أعني المعجم في قالبه المفاهيمي العام، الذي ربما يكون أقرب إلى القالب الصوري، أي متخففاً من أكبر قدر ممكن من الحمولات المضمونية الطاهوية، ليعمل كما لو كان معجماً فلسفياً عاماً، وهو متروك حينذاك بأيدي الجماعة المعرفية الفلسفية من جهة التفاعل والاعتراف لما تراه دقيقاً/ ناجعاً؛ وفق سيرورات المفاهيم وأسرار شيوعها أو خمولها، وهذه السيرورة فيها ما نعلمه وفيها ما نجهله، فهي مركب معقد.

ومع الاحتفاء بمثل هذه الممارسة، نقرر في الوقت ذاته ضرورة تعريضها لنقد منهجي صارم، لكي نزيد من خصوبتها. ولعل من بين

---

(١) عبدالملك بو منجل، **الإبداع في مواجهة الاتباع – قراءات في فكر طه عبدالرحمن**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧، ص ١٣٥-١٤٠.

ما يمكن أن يُقال حيالها في قالب نقدي مكثف، أن ثمة مبالغة شديدة في توليد مصطلحات من جهة، مع ضعف تفعيل بعضها وربما أكثرها في نصوص فلسفية أخرى، نظراً لاحتشاد تلك النصوص بمصطلحات أخرى، وكأنها باتت مشغولة عن استضافة مصطلحات بائتة، مما يُضعف من وظيفتها البنائية في الجوانب التنظيرية والتفسيرية من جهة ثانية. وهنالك جانب نقدي ثالث نلحظه في هذه الممارسة وهو الأكثر خطورة، وهذا متعلق بعزوف طه عن الاغتراف من الأدبيات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة، مما يُضعف التراكمية ويؤسس لمشروعية اللاتقابس، حيث لا نكاد نجد في نصوصه اقتباسات لمصطلحات تأسيسية من هذه الأدبيات. غياب التقابس فيما بيننا يُضمِر شجرة التراكمية في جوانبها المفاهيمية التنظيرية الصرفة، وفي جوانبها الفكرية التشبيكية ذات العلاقة بالجماعات المعرفية المتنوعة بطواقمها من الأساتذة والتلاميذ، وكأن الفيلسوف أو المفكر المستغني عن مصطلحات غيره، يقول لنا: خذوا فكراً جديداً شاملاً متكاملاً من كل وجه أو من أكثر الوجوه. هذا غير مقبول ألبتة؛ إذ هو مخالف لسنن تطور المعرفة ونواميسها، فهو سابح ضد أمواجها، الأمر الذي يقلل من المنفعة العلمية العملية المترتبة على هذا الفكر أو ذاك. وهذا النقد هو عام فهو موجه لكل من تورط بهذا الداء.

نعود لأصل مسألتنا من أن لكل فيلسوف بصمة مفاهيمية، ولعل في ذلك قبضاً على نواة كيفية القراءة الفلسفية من جهة أصلية؛ وذلك أن الخلية القرائية السليمة تتغذى على بروتين المفاهيم الخاصة بكل فيلسوف، فتكون بذلك قادرة على توليد فهم جيد متماسك، وذاك شرط رئيس للعبور بأمان إلى المعمار الفلسفي، الذي شيده الفيلسوف

بـ: طـوب مفاهيمه، وأسـمنت أفـكاره، وتصاميـم منهاجـه، وباحات إبداعه.

توصيفنا السـابق حيال أهمية التعـرف على دلالات المصطلحات الفلسـفية بـكل دقـة، انحـاز للقراءة فـي النصـوص الفلسـفية الخاصة بفيلسـوف بعينه، أي تلك النصوص التي كتبها الفيلسـوف نفسـه حيال مسـائل فلسفية تعرّض لها وعالجها بتفصيل في نص فلسفي مطول أو مختصر. وتتأكد أهمية ذلك حينما نقرأ نصاً فلسفياً يتضمن مصطلحات سـبق للفيلسـوف أن أبـان عـن دلالتها في نص سـابق لـه، وبخاصة أن الفيلسوف كثيراً ما يحقن مفاهيمه بمعان جديدة، قد لا ترد على خاطر القارئ.

لنفترض مثلاً، أنك تقرأ في نص فلسفي لـ طه عبدالرحمن، وأنك واجد فيه مصطلح الحداثة، وليكن هذا النص هو مثلاً: مبحث القوانين بيـن الوضع الإنسـاني والوضع الإلهي[1]. في هـذا النص، لم يتعرض طه لهذا المصطلح من جهة الإبانة الدلالية، لكونه قام بهذه المهمة في نـص سـابق، وهـو: روح الحداثـة[2]. قد يجـيء في بالـك معنى معين تلصقه بالحداثة في النص الذي تقرؤه وقد يكون هذا المعنى شائعاً أو مسـتقراً فـي الأدبيـات التـي اطلعتَ عليهـا، إلا أنه قد يكـون بعيداً كل البعد عن الدلالة التي يرتضيها طه لهذا المصطلح. لنتخيل أنك أردت بالحداثة المعنى الذي اقترحه كانط أو هابرماس أو غيره من الفلاسفة

(١) طـه عبدالرحمـن، روح الدين، الدار البيضاء: المركـز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢) طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل لتأسـيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢١-٦٩.

الغربيين، وتظن أن طه لن يخرج عن هذا المعنى. وفي حقيقة الأمر، مصطلح الحداثه عند طه اكتسى حلة جديدة، وهو لديه ليس مجرد مفهوم بسيط Concept، وإنما هو مفهوم مركب Construct يتضمن عدة أبنية مفاهيمية فرعية. وقبل الحديث عن تلك الأبنية، نشير إلى أنه فرَّق ابتداء بين: روح الحداثة، وواقع الحداثة، جاعلاً من الروح المعنى الكلي الكوني المتعالي، أي ما يمكن أن يرتحل إلينا من المصطلح (الجزء المفاهيمي المرتحل)، وهنا يكون مُمارِساً لعملية تقشير للمصطلح من الثقافة الغربية بمرجعيتها ورؤيتها الكلية الكونية وتطبيقاتها البشرية غير القابلة للتعميم. في الجزء المرتحل إلينا نجد ثلاثة مبادئ (أو أبنية مفاهيمية فرعية) للحداثة عند طه، وهي[1]:

١- **مبدأ الرشد**، أي: «الانتقال من القصور إلى حالة الرشد»، وله ركنان: **الاستقلال**، أي: الاستغناء عن أي وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه (هنا نلمس فكرة حدود المفكّر فيه)؛ **الإبداع**، أي: توليد أفكار أو أقوال أو أفعال خلاقة جديدة في سياق قيمي يرتضيه.

٢- **مبدأ النقد**، أي: «الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد»، وله ركنان: **التعقيل**، أي: إخضاع الظواهر والمؤسسات وموروثات التاريخ لمبادئ العقلانية؛ **التفصيل**، أي: جعل المتجانس متغايراً لضبط الآليات بشكل محكم. ويُمارَس النقدُ بالعقل والنقل.

٣- **مبدأ الشمول**، أي: «الإخراج من حال الخصوص إلى حال

---

(١) عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ٢٥-٢٩.

الشمول»، وله ركنان: **التوسع** عبر النفاذ في الحياة بكل مجالاتها ومستوياتها؛ **التعميم** عبر إيصال منتجات الحداثة وقيمها مختلف المجتمعات في العالم.

هذا المثال لا يعنينا في ذاته أو في مضمونه، وإنما لبيان مقصودنا حيال القراءة الفلسفية المراعية لوعورة مفاهيمها وخصوصيتها الدلالية لدى هذا الفيلسوف أو ذاك، ويمكن لنا نسج العديد من الأمثلة على مفاهيم فلسفية عديدة. لنطرح مثالاً آخر.

في جولة قرائية، اطلعتَ على نص فلسفي لـ **عبدالوهاب المسيري**، وقد وظّف فيه مصطلح **«العلمانية»**. القارئ العادي يستحضر في ذهنه عادةً المعنى المتداول للعلمانية الذاهب إلى أنها فصل الدين عن السياسة أو الحياة، مفترضاً أن هذه الدلالة هي المقصودة في النص المقروء لهذا الفيلسوف. هب أنك كنت تقرأ الفصل الثاني من كتاب **اللغة والمجاز**، وعثرت على أو بهذا النص:

«ويلاحظ في كل هذه الأساطير **العلمانية**، أن الصورة الأساسية ليست صورة إنسان مركب اجتماعي (رباني) قادر على التجاوز، وإنما هي صورة لكائن غير إنساني. فهو إما فوق الإنسان (سوبرمان) يتحدى الآلهة ويحاول أن يكون إلهاً، أو هو دون الإنسان منزلة (سبمان). وقل نفس الشيء عن الشخصيات الأخرى التي أفرزتها الحضارة **العلمانية** مثل: طرازان – باتمان – رامبو – دراكولا – ملكات الجنس والإغراء .. أو الغياب الكامل للإنسانية (سلاحف النينجا – الكواكب الأخرى وعالم الفضاء)»[1].

---

(١) عبدالوهاب المسيري، **اللغة والمجاز – بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٤٤-٤٥.

عبدالوهاب المسيري هو من طينة الفلاسفة العرب الأكثر إبداعاً من الناحية المنهجية والمفاهيمية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، حيث استطاع بعبقرية فذة أن يجترح منهجية جزئية في دراساته الفلسفية والسوسيولوجية والأدبية، ومن أبرز معالمها: منهجية النماذج التفسيرية، ناحتاً باقة مفاهيمية لهذه المنهجية، مما يجعلها جاهزة للتطبيق وقابلة للتجريب[1]. لم يكتفِ بالجانب التنظيري أو الابتكار المفاهيمي كما يعمل جلُّ الفلاسفة والمنظرين، بل طبقها في عمله الموسوعي الشهير **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، متجاوزاً مرحلة إنتاج موسوعة علمية، تركز على الجانب المعلوماتي المعرفي التوثيقي، إلى ابتكار منهجية ناجعة لصناعة موسوعات تنقيبية تحليلية تشخيصية معمقة في فكر الآخر المهيمن (الغرب) وفكر الأنا الباحث عن مسارات الانعتاق من التبعية لممارسة الإبداع من جديد في ظل المرجعية الدينية والإطار الحضاري العربي الإسلامي.

لو رجعنا إلى مثالنا السابق، لوجدنا أن المسيري طوّر نموذجاً تفسيرياً لظاهرة العلمانية مفعّلاً فيه الباقة المفاهيمية لمنهجية النماذج التفسيرية، ومن ذلك: مفهوم «المتتالية النماذجية» مطبقاً إياها على

---

(١) مثل هذا التوصيف لا يعني البتة أن عمل المسيري يخلو من الملاحظات والثغرات، فهو عمل بشري كغيره، ولعل من الملاحظات الواضحة في نصوصه: التكرار الكبير، والاستطراد، فهو يكتب بروح جاحظية (قد يعد البعض الاستطراد ميزة)، بجانب ضعف الضبط المفاهيمي حيال بعض المفاهيم التي يستخدمها، مع أنه يتعمد جعل بعضها كذلك، وقد عبّر أكثر من مرة عن ذلك، وهو يتغيا تحقيق أغراض منهجية تتعلق بتوسيع الدلالة ومرونتها طلباً لتطور المفهوم وتكيفه مع التحليل والاستخدام، ومثل هذه المفاهيم «الفضفاضة» تكون خارج النقد.

العلمانيـة، مسـتخلصاً نتائج جديـدة حيال الظاهـرة المركبة، وقد دوَّن هـذه النتائـج فـي مجلدين كبيريـن. وللتأكيـد على خصوصيـة الدلالة المسـيرية تجاه العلمانية، نشـير إلى جانب منها كما في المجلد الأول من العلمانية الشاملة والجزئية، على أن السياق التمثيلي وروح الفصل الذي نحن بصدده يقتضيان معاً عرض نص مطول:

«مصطلـح العلمانيـة كمـا بينـا مختلـط الدلالـة، يضيـق نطاقه عن وصف كثير من ظواهر المجتمع الحديث، وهو ما يشـير إلى مصطلح مركـب شـامل. ولـن يكـون مـن المجـدي أن نأخـذ بحـل وسـط فـي التعريف! ففكرة الحل الوسـط تتجاهـل الواقع العلماني المركب، في الشـرق والغرب. فالمطلوب هو أن نأتي بتعريف للعلمانية يتسـم بقدر مـن التركيـب، ويكون ذا مقدرة تفسـيرية عالية، يمكِّنـه أن يحيط بأكبر عـدد ممكـن مـن الظواهـر والأفـكار (التي قـد يبـدو بعضهـا متناقضاً ظاهرياً) المرتبطة بمشـروع الحداثة الغربي (كسـبب أو كنتيجة). على أن لا يكـون هـذا التعريـف سـكونياً، وإنما يكون قـادراً على أن يحيط بالتحقـق التدريجـي لمنظومة العلمانية في الزمان والمكان، سـواء في الغـرب أم فـي الشـرق.. ولحل هـذه الإشـكالية [اختـلاف الدلالات للمصطلـح]، يمكننا تخيـل مُتصِل[1] من المدلولات في أقصى أطرافه مـا نسـميه العلمانيـة الجزئية، وفي الطـرف الآخر ما نسـميه بالعلمانية الشـاملة. وتتمازج المدلولات فيما بينها، وتختلط وتتشـابه، وتشـتبك وتتصـارع...». ثـم يشـرع في التمييز بيـن طرفي العلمانيـة، فيقول عن

---

(١) يشـير بـه إلى الطيف أو ما يُسـمى بالإنجليزية بــ Spectrum. وهو يعنـي أن الظاهرة المبحوثـة ليسـت ذات بعـد أو قيـاس واحـد، وإنما أبعاد أو قياسـات متعـددة، ولها طرفان، ووسط بينهما. وقد ساعد هذا المفهوم المحوري في ترقية نظرتنا التحليلية والتجريدية والتشخيصية والتركيبية للظواهر.

الجزئيـه بأنهـا: «رؤية جزئيـة للواقع (برجماتية إجرائيـة) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثمَّ لا تتسم بالشمول. وتذهب هـذه الرؤيـة إلى وجوب فصل الدين عن السياسـة وربمـا الاقتصاد .. ومثـل هذه الرؤية تلزم الصمت بشـأن المجـالات الأخرى من الحياة. كمـا أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسـانية وربمـا دينيـة، أو وجـود ماورائيـات أو ميتافيزيقا. ولـذا، لا تتفرع عنها منظومـات معرفيـة أو أخلاقيـة ... لا تسـقط العلمانيـة الجزئيـة فـي الواحديـة الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسـان حيزه الإنسـاني يتحرك فيـه (إن شـاء)». ثم يلتفت إلى العلمانية الشـاملة، فيقـول إنها: « رؤية شـاملة للعالـم ذات بعـد معرفي (كلـي ونهائي)، تحاول بـكل صرامة تحديـد علاقة الديـن والمطلقـات والماورائيـات (الميتافيزيقية) بكل مجـالات الحيـاة. وهي رؤيـة عقلانية مادية، تدور فـي إطار المرجعية الكامنـة والواحديـة المادية، التـي ترى أن مركز الكـون كامن فيه، غير مفـارق أو متجـاوز لـه .. وأن العالـم بأسـره مكون من مـادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة. فهي رؤية واحدية طبيعية مادية. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية .. كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية ..وأخرى تاريخية .. والعلمانية الشـاملة بهذا المعنى، ليسـت مجـرد فصـل الديـن أو الكنهـوت أو هـذه القيمـة أو تلك عما يسـمى الحيَـاة العامـة .. وإنمـا تعنـي فصـل كل القيـم الدينيـة والأخلاقيـة والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالـم، أي عن كل مـن الإنسـان (فـي حياته العامة الخاصـة) والطبيعة ونزع القداسـة

عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسانُ الأقوى لصالحه»[1].

ثم يرسم **المسيري** بريشته البارعة ما يسميه بـ متتالية العلمانية، فيقرر جملة من التوصيفات الدقيقة، ومنها: «يحل مركز الكون في العالم ويصبح كامناً (حالاً) فيه، غير مفارق له. وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة (فيه)، وتختفي المرجعية المتجاوزة، التي تفترض أن هناك عالَماً وراء هذا العالَم المادي». ويواصل رسم لوحته، فيقرر أن «العلمنة هي الترشيد المادي، أي: إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية»، إلى أن يصل بنا بعد جولات تحليلية معمقة إلى نتيجة خطيرة مفادها أن «العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان»، ويربط بين هذين الجزئين من الصورة، مستخلصاً أن عمليات الترشيد المادي تتصاعد وتطبق «على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى، والنخب الحاكمة المحلية المغتربة ثانياً) وهو ما يؤدي إلى تزايد تساقط الحدود والخصوصية، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية .. مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً .. يصبح العالم مكوناً من وحدات قد تكون مترابطة، ولكنها متشابهة، ما يحدث في الواحدة

---

(١) عبدالوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥، مج١، ص ٢١٩-٢٢١.

يحدث في الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر القفص الحديدي .. وبذلك يتم تفكيك الإنسان تماماً ورده إلى الطبيعة/ المادة .. كما تم تقويض الذات الإنسانية يتم تقويض الموضوع الطبيعي/ المادي .. وينتقل العالم من مرحلة الصلابة إلى السيولة .. مرحلة اختفاء الذات والموضوع، ومن ثمَّ اختفاء المركز (الإنساني والطبيعي). ومن ثمَّ فهي مرحلة اللاعقلانية المادية. وكما تمت عولمة العلمانية الشاملة في مرحلة الصلابة، يتم علمنتها في مرحلة السيولة، فيظهر فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد»[1].

هذه خلاصة مكثفة لمفهوم العلمانية عند الفيلسوف المقروء (المسيري). من الجلي أن الحصيلة الفلسفية ستختلف جذرياً في حالة كون القارئ منتبهاً للجانب المفاهيمي في النص الفلسفي، وساعياً إلى الارتحال إلى المعجم الفلسفي الخاص بالفيلسوف والاغتراف منه. تخيلوا أن قارئاً غابتْ عنه مثل هذه الدلالات العميقة لمصطلح العلمانية، كيف يمكن أن تكون حصيلتُه القرائيةُ حينذاك؟ نكتفي بهذين المثالين من هذه الزاوية المفاهيمية التي قصدنا إلى إنارتها بقبس تطبيقي.

من زاوية أخرى، يتعين الانتباه إلى أن الفيلسوف قد يستخدمَّ مصطلحه بأكثر من دلالة، مما يعني انزياحاً اصطلاحياً على مستوى الفيلسوف نفسه. ولعل من أفضل الأمثلة على هذا النوع من الانزياح ما قام به توماس كون في كتابه *بِنية الثورات العلمية*، حيث أحصتْ باحِثة متخصصة (مارجريت ماسترمان) عدد المعاني المختلفة الواردة في هذا الكتاب للمصطلح الرئيس Paradigm، النموذج الإرشادي أو

---

(١) المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج١، ص ٢٢٢-٢٣١.

القياسي أو المرشاد وفقاً لإحدى الترجمات العربية، مستنتجة أن كون قد استخدم هذا المصطلح في ٢١ معنى مختلف[١]، وقد اعترف كون نفسه بذلك، بل زاد عليها، حيث أوصل المعاني إلى ٢٢ معنى[٢].

إذن، القراءة الفلسفية يتوجب أن تتسم بأعلى درجات الاحتراس المفاهيمي، وأن تضمّن طرائقها ما يكفي لفهم الدلالة الاصطلاحية بدقة عالية. ويصدق التوصيف ذاته على القراءة في نصوص فلسفية عامة، أي تلك التي يكتبها مختصون في الفلسفة؛ إذ إنها تتضمن مصطلحات فلسفية، وهذه المصطلحات قد تكون مصطبغة بمفاهيم هذا الفيلسوف أو ذاك.

١-٢ قراءة تراعي وعورتها

قراءة النصوص الفلسفية تشبه المشي في أرض، وعرة مسالكها، طويلة مساربها، متجهمة أساليبها، مما يستوجب أن يُعدَّ لها القارئُ زاداً كافياً، وهذا الزاد نوعان، وهما كفيلان لخضم رطب الفلسفة وقضم يابسها:

١-٢-١ زاد نفسي

الصعوبة في النص الفلسفي صفة تكاد تكون عضوية ملازمة له،

---

(1) Masterman, M. (1970). **The Nature of a Paradigm**. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* (pp. 59-90). Cambridge: Cambridge University Press.

(2) Kuhn, T. S. (1974). **Second Thoughts on Paradigms**. In F. Suppe (Ed.), The Structure of Scientific Theories (pp. 459-482). Urbana: University of Illinois Press.

حيث لا يكاد يغيب عن هذا النص التعقيدُ والغموض واللامباشرة في المقاربة وعلى رأسها النصوص الفلسفية الغربية (=تيارها العام) وما لفَّ لفها، وبخاصة أنه يغلب على النصوص الفلسفية مجافاتها لما يمكن أن نسميه بـ **أدبنة النص**، وتزداد المعاناة لمن لم يعتد على مثل هذه الوعورة[1]. هذه العوامل مجتمعة حريّة بأن تجعل من القراءة الفلسفية عملية تبعث على السأم والملل، وقد تقصِّر من نَفَس القراءة، مما يجعل القارئ غير متوفر على حيلة لإكمال قراءة نص فلسفي. من هذا الملمح، يتجلى لنا أن القارئ بحاجة ماسة إلى كيفية ذكية لإنجاز القراءة الفلسفية. التهيؤ النفسي لمثل هذا السياق، يعد عنصراً جيداً بل شرطاً رئيساً، غير أنه ليس كافياً، مما يحوجنا إلى إلتماس أبعاد أخرى في الكيفيات المثلى. جانب من هذه الكيفية يكمن في التوسل بالقراءة الجماعية، وهو ما سنتعرض له في محور تالٍ.

١-٢-٢ زاد فكري

الوعورة في النص الفلسفي تستلزم عَتاداً فكرياً أيضاً مُصاحباً للعتاد النفسي، ولعل من أهم مكونات الزاد الفكري ما يمكن أن نصفه بـ القراءات الجانبية الإثرائية. نقصد بهذه القراءات[2] تلك التي تكون على ضفاف القراءة الأصلية للنص، والباعث لها أسباب عديدة، ومن بينها:

---

(١) الشواهد على وعورة النص الفلسفي كثيرة، ومن ذلك ما يقوله أحد الكتاب القراء العرب، حيث يشير إلى نصوص دولوز قائلاً: «فما إن نبدأ بالقراءة في عمل من أعماله حتى نَشعر بالتشت من فكرة لأخرى، ومن مفهوم إلى آخر»، انظر: بدر الدين مصطفى، دروب ما بعد الحداثة، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨، ص ١٩٢.

(٢) مفهومنا للقراءات موسع، بحيث يشمل الاستماع للكتب الصوتية، والمقاطع الصوتية/ المرئية الشارحة أو العارضة لمفهوم أو لمنهج أو لأطروحة فلسفية، ونحو ذلك من الأدوات المساعدة، بأي صورة كانت.

١- غموض مصطلح أو أكثر في النص، مما يستوجب الرجوع إلى المعاجم الفلسفية العامة، أو المعجم الفلسفي الخاص بالفيلسوف المقروء (بشكل أو بآخر)، وفي حالة عدم وجوده يتوجب البحث عن المعالجة المفاهيمية لهذا المصطلح أو ذاك في نص سابق للفيلسوف، وقد يستغرق ذلك وقتاً طويلاً، مما يجعلنا نوصي بطلب مشورة قرائية من متخصص في هذا الفيلسوف ونتاجه.

٢- غموض فكرة استعملها الفيلسوف في نصه، مما ينبت معوقاً يحول دون الفهم المعمق للنص، وقد تتوقف القراءة، مثلما يتوقف المنشار بسبب عقدة عنيدة. في هذه الحالة، يكون مطلوباً من القارئ الاستعانة ببعض الكتب الشارحة لهذه الفكرة بقالب مبسط ولكنه عميق.

٣- غموض مقاربة أو صورة مجازية توسل بها الفيلسوف، مما يوجب قراءات إثرائية في مراجع تتعرض لهذه المقاربة أو الصورة المجازية وتشرحها بطريقة تفك طلاسمها، وتجعل القارئ ينفذ إلى جوف الفكرة.

٢ـ القراءة الفلسفية من حيث فاعلها

القراءة بشكل عام، يمكن تصنيفها من حيث القائم بها إلى نمطين: نمط القراءة الفردية، نمط القراءة الجماعية. ولكل نمط بواعث وحيثيات وسياقات تلائمه، وسيكون في مقاربتنا لهذين النمطين ملامسة لأهم الأبعاد ذات العلاقة بكيفية القراءة الفلسفية، على نحو يسهم في تجويد هذه القراءة وتعظيم الانتفاع منها.

٢-١ القراءة الفلسفية الفردية

بشكل عام، تشكل القراءة الفردية نمط الممارسة القرائية الأكثر انتشاراً، وذلك لأن فعل القراءة ذو طابع شخصي، من جهة: تخير المقروء، وتفهمه، والتفاعل معه، فضلاً عن كيفيات القراءة وأوقاتها ونحو ذلك. وللقراءة الفردية العديد من الفوائد، من بينها: أنها الأقدر على جعل القارئ أكثر تركيزاً واستمتاعاً وانخراطاً في أنشطة القراءة؛ مُصطحباً نَفَساً طويلاً ومتخلصاً من التوتر والقلق، كما أنها تسهم في إكساب بعض المهارات كالطلاقة اللفظية والقدرات الكتابية والقراءة السريعة(١).

نمط القراءة الفردية يصلح للقراءة الفلسفية في سياقات قرائية عديدة، بل بات هو الأصل في العصر الحديث، بيد أننا نشير إلى بعض السياقات التي يكون أكثر نجاعة في القراءة الفلسفية:

٤- سياق القراءة في نصوص فلسفية يسهل هضمها من قبل القارئ ضمن الجهود القرائية الاعتيادية، أي دونما حاجة إلى معاونة خارجية، ضمن الوقت المتاح للقراءة، بحيث لا يستهلك أكثر ممنا ينبغي.

٥- سياق القراءة في نصوص فلسفية وعرة، غير أنه يمكن للقارئ أن يتدبر طريقة مناسبة لهضمها على مهل وتروٍ؛ وفق استراتيجية تفعّل القراءات الإثرائية، أو استراتيجية طلب المعاونة من خبير أو مختص، ونحو ذلك.

---

(١) انظر مثلًا: Florina Erbeli & Marianne Rice (2021), **Examining the Effects of Silent Independent Reading on Reading Outcomes**: A Narrative Synthesis Review from 2000 to 2020, Reading & Writing Quarterly.

٢-٢ القراءة الفلسفية الجماعية

القراءة الجماعية أو مجموعة القراءة، نقصد بها: القراءة مع مجموعة من القراء، وذلك عبر تحديد نصوص للقراءة في مجالات مستهدفة، وإقرار آلية للنقاش حول المقروء، والخلوص إلى نتائج معينة سواء كانت الممارسة عبر فعل القراءة الجماعية بصوت عالٍ في مكان واحد، أو القراءة الانفرادية مع نقاش جماعي وفق قالب يتفق عليه في جوانبه الكيفية والكمية والزمانية والمكانية. وهذه القراءة الجماعية لها بواعثها وحيثياتها وفوائدها[١]، حيث تعمد هذه القراءة إلى تقريب هذه النصوص للفهم عبر تعاون أفراد مجموعة القراءة في التقاط المسائل وشرحها والربط بينها، وقد يكون من بينهم من يفلح في الكشف عن البِنية الخفية في النص أو رسم صورته العامة أو سبك سرديته الكبرى، مما يزيد من مقومات الفهم المعمق. القراءة الجماعية ملائمة للقراءة الفلسفية في بعض السياقات القرائية، ومن بينها:

١- كون النصوص الفلسفية جديدة على القارئ، مما يحوجه إلى من يمنحه مفاتيح هذه النصوص ويقرّب له مسائلَها الكبار ويكشف له بعض أسرارها، ويدله على مراجع مناسبة، للقراءات الجانبية الإثرائية.

٢- كون النصوص شديدة الوعورة في المضمون أو الجفاف في الأسلوب أو السوء في التنظيم، وقد تجتمع هذه السمات

---

(١) أفادت دراسات في علم النفس بوجود فوائد عديدة للتعلم التعاوني ضمن مجموعات، إذ ينظر إلى القراءة بوصفها عملية بنائية، مما يجعل الجميع قادراً على الإسهام في الجانب البنائي للقراءة، انظر: عبدالله، **تعليم التفكير من خلال القراءة**، ص ٣٠.

أو بعضها لتجعل من القراءة الجماعية النمط الأفضل وربما الضروري.

٣- كون النصوص الفلسفية محورية لدى القارئ، ومنصة مستهدفة للحفر البحثي، فيُصار إلى نصوص فلسفية، ربما يكون أفراد المجموعة قد قرؤوها من قبلُ مرة أو حتى أكثر، ويجيء قرارهم بإعادة قراءاتها جماعياً، التماساً لانقداح شرارة بحثية بزناد: المتفحص للعناوين والغايات، والمستشكل للمفاهيم والأطروحات، والناقد للمنهج والمقاربات، وقد يتناوبون هذه الأدوار في سياق معرفي إشكالي تعاضدي.

من خلال خبرات عملية في القراءة الجماعية عبر مجموعات القراءة لعدة سنوات، يمكنني وضع جملة من المقترحات العملية التي من شأنها تحسين الممارسة:

١-التحديد الدقيق للأهداف والأولويات والمجالات المعرفية وطبيعة النصوص المستهدفة، ومدى كونها متخصصة أو متنوعة ونحو ذلك، ويعد ذلك بمثابة العقد التأسيسي لمجموعة القراءة.

٢- الحرص على اتصاف أفراد مجموعة القراءة بالجدية القرائية، ولا يلزم أن يكون عددهم كبيراً، مع تنوعهم من حيث التخصصات العلمية والاهتمامات المعرفية والاشتغالات البحثية ما أمكن، حيث يعد ذلك وسيلة لإغناء التحليل والنقاش.

٣- الابتعاد عن المشاركين الشكلانين، الذين لا هم لهم سوى استعراض قدراتهم ومعارفهم بطريقة فجة، فقد تضيع الأوقات بغير طائل في مناقشات شكلانية أو هامشية.

٤- عدم إدخال أي فرد لا يقبل بقراءة النصوص المحددة، حيث يكتفي بعضهم بمجرد الحضور والمناقشة العامة بموجب ما يُطرح أثناء الجلسة، وهذا يضعف العمل، وربما يكون نافذة خلفية لدخول غير الجادين.

٥- تحديد آلية دقيقة لاختيار النصوص المقروءة، على أن تكون تشاورية وفق الأهداف والأولويات والمجالات والنصوص المستهدفة.

٦- وضع آلية للنقاش وإدارة الحوار، ويفضل أن تكون الإدارة متنقلة بين أعضاء المجموعة، على أنه يفضل أيضاً أن تكون النقاشات في جولات متلاحقة، وتخصيص كل جولة لجزء محدد من النص.

٧- يركز النقاش على فهم النص المقروء ومراد المؤلف ومنهجه والتأكد من دقة ذلك قبل نقده وتقويمه. ومن المفيد السماح لبعض المداخلات المحلّقة أو الطائفة حول النص بشكل عام، بيد أنه ليس جيداً جر النقاش إلى موضوعات فرعية أو مسائل جزئية بعيدة عن روح النص المقروء، أو المبالغة في طرح جوانب تطبيقية في سياق تخصص معرفي على حساب بقية التخصصات، وهكذا من عوامل التشتت والابتعاد عن أصل النقاش (=النص المقروء: فهماً ونقداً).

٨- البراعة في تحديد حجم النصوص المقروءة في كل مرة، والوقت الكافي لإتمام القراءة، والوقت المناسب للنقاش (يمكن الاتفاق على وقت ثابت مع المرونة عند الحاجة).

٩- تخصيص جلسة بعد إتمام بعض النصوص لنقاش عام حول النص المقروء، في محاولة للمّ شتاته، وبلورة بعض الأفكار البحثية الواعدة، وقد ينتج عن ذلك مشاريع كتابية جماعية أو فردية (حدث كل ذلك فعلاً في تجاربي السابقة).

١٠- التوثيق الدقيق لأعمال المجموعة من جهة: عدد الكتب، عدد الصفحات، عدد الجلسات، والسعي لتحديثها سنوياً واستخراج متوسط القراءة شهرياً وسنوياً ونحو ذلك، مما يعين على القياس والتقويم والتحفيز.

لعله من المناسب أن نختم هذا الجزء بالتقرير أن المزاوجة بين نمطي القراءة الفردية والجماعية مفيد غاية الفائدة في حقل كالفلسفة لاعتبارات نرجو أن يكون القارئُ قد تبينها، ولمن لم يجرب هذه المزاوجة من قبلُ أن يدخل في تجربة عملية ثم يقيمها، ولعل في الأطر المقترحة السابقة ما يعين على تحسين الممارسة القرائية الجماعية.

٣- القراءة الفلسفية من حيث تكرارها

يشدد قراء كبار على أهمية مبدأ تكرار القراءة، حيث يؤكدون نجاعَة إعادة قراءة كتاب جيد أو عميق مقارنة بقراءة كتاب جديد ولكنه عادي أو غير عميق. وفي التراث العربي الإسلامي، تأكيدات كثيرة حول ذلك، حيث عبر البعض بأنهم قرأوا بعض الكتب عشرات

المرات، بل بعضهم وصل إلى خانة المئات. ومن ذلك أنه نُقل عن الربيع المزني أحد تلامذة ـ الإمام الشافعي أنه كان يقول: «أنا أنظر في كتاب الرسالة منذ خمسين سنة، ما أعلم أني نظرتُ فيه مرة، إلا وأنا أستفيد شيئاً لم أكن عرفته»[1]. هذا طواف حول نص لنصف قرن من الزمن؛ في قالب يتضمن تكراراً بشكل أو بآخر. وقريب من ذلك في التراث الغربي، ومنه ما يقرره فرنسيس بيكون بالقول عن بعض الكتّاب: «ومنهم من يعطيك جزءاً من عبقريته في كل جزء من كتاباته، فبعضها لا يدل على مداها كلها، وتكرار القراءة فيها ينتهي بك كل يوم إلى جديد، فلا غنى لك عن التجربة لسبر غورها والإحاطة بمداها، والحكم عليها في جميع أحوالها»[2].

المسألة الإشكالية في هذا تكمن في بلورة محددات دقيقة تحكم عملية إعادة قراءة نص فلسفي بعينه: لماذا نكرر القراءة؟ سنقارب هذا السؤال في محيط حديثنا عن كيفية القراءة الفلسفية.

٣-١ التكرار بالقراءة

النصوص الملهمة جديرة بإعادة قراءتها، مرة بعد مرة، والنصوص الفلسفية الجيدة داخلة في هذا التوصيف، بجانب النصوص الدينية والأدبية الخالدة. ليس عسيراً أن نقرر أهمية تكرار القراءة من حيث الأصل أو المبدأ، ولكن العسير كامن في تحديد ضوابط هذا التكرار أو محدداته.

---

(١) تاج الدين عبدالوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ مج٢، ص ٩٩.

(٢) عباس محمود العقاد، فرنسيس باكون، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣، ص ٥٠.

سنبلور باقة من الضوابط عبر تلمس إجابة عن سؤال: لماذا نكرر قراءة نصوص فلسفية بعينها؟ هذه النصوص عادة لا تخلو من صرامة وصعوبة؛ إذ تمثل تحدياً لفهم القارئ وقدراته ومهاراته. ومع ذلك فإنه يعيد قراءتها لكونها:

١ - مُشبّعة للرؤية ومنضجة لها في سياقات معرفية أفسح، ومعمّقة للمنهج ومطورة له في اشتغالات بحثية أوسع، أي: أن القارئ يرى بأن هذا النص ملهم له وفاتح لخزانة الأسئلة الذكية.

٢- مُشبعة للاحتياجات التنظيرية والمفاهيمية والتطبيقية للقارئ بشكل مباشر، أي: أن القارئ يشعر بأن هذا النص قد كُتِب له، وأنه راغب في امتلاكه وجعله ضمن ذخائره المنهجية والمعرفية. وقد يكون الامتلاك قنطرة لتجاوزه بطريقة أو بأخرى.

٣- مُعالِجة للمسائل أو الظواهر الداخلة في نطاق تخصص القارئ أو اهتماماته أو قراءاته، مما يوجد تناغماً ذا طبيعة تطبيقية بين القارئ والنص، وقد يكون ذلك سبباً لبلورة موضوعات بحثية أو كتابة نصوص جديدة، في مرحلة تالية، تقصر أو تطول.

٣-٢ التكرار بالترسيخ

قد لا يكون التكرار مكتفياً بمجرد إعادة قراءة النص، وإنما في تثميره عملياً أي في قالب تطبيقي، وفي هذا ترسيخٌ للنص وتمكّنٌ شديدٌ منه، كما تؤكد الأبحاث العلمية والتجارب العملية ذلك. من مسارات الترسيخ:

١- شرح النص لآخرين عبر قنوات التدريس أو التمهير أو التكوين، الرسمية منها وغير الرسمية (البرامج التطوعية، فردية كانت أم جماعية).

٢- جعل النص ضمن الأدوات التوعوية الجماهيرية، وتقريب أفكاره لغير المتخصصين بطرق متنوعة ملائمة.

٣- الجهود السابقة قد ترتقي إلى أن تكون شراكة في تأليف النص، أي: أن الميسر أو المختصر أو الموعّي بالنص، كأنه تحول إلى أن يكون مؤلفاً ثانياً للنص، وذلك أنه ساع لترسيخ النص، منهجه وأفكاره وأسلوبه.

٣-٣ فعالية التكرار

في الأجزاء السابقة، وقفنا على بعض الضوابط أو المحددات حيال إعادة قراءة النصوص الفلسفية، وهذا أمر جيد ومفيد. بيد أنه ثمة إشكالات، يتوجب علينا الاعتراف بها ومعالجتها، من ذلك مثلاً: مسألة الملل أو الرتابة عند إعادة قراءة نص فلسفي؛ إذ قد يكون ذلك صادّاً لنا عن إعادة القراءة. فكيف نضمن فعالية كبرى عند تكرار القراءة؟ هذه جملة من العوامل المساعدة على تعزيز هذه الفعالية، وسنجعلها في نقاط مكثفة.

١- **ثوّر الحماسة.** قد يكون الاكتشاف الأكبر للأفكار والمناهج ذات القيمة في النص مرتبطاً بالقراءة الأولى له، لكونها معبأة بالشغف والفضول، مما يستوجب إشعال الحماسة في كل مرة نعيد فيها قراءة نص من النصوص، لكي نبقى على شهية فضولنا المعرفي.

٢- **تذوَّق اللغة.** من الجوانب التي قد تجدد نشاطنا عند إعادة قراءة نص فلسفي، أن نتذوق الجانب اللغوي أكثر، ومن ذلك: اصطياد مقولات تأسيسية، جاءت في قوالب شذرية إبداعية أو توصيفات أدبية متراقصة.

٣- **جمّع الشواهد.** البحث عن الشواهد الخفية في النص سيكون أمراً مثيراً بالذات في القراءات الإضافية، لكون القراءة الأولى ربما مالت أو اكتفت بالشواهد المباشرة، بجانب البحث المعمق عن الشواهد السالبة أيضاً، أي: تلك التي تعارض الفكرة الرئيسة أو الأطروحة أو تشاكسها، على أن لا يكون ذلك متكلفاً، فنقع في فخاخ النقدية التفتيشية المتكلفة النزقة.

٤- **دوِّن الملاحظات.** في كل قراءة إضافية للنص، دون ملاحظات جديدة، ولكي تضيف إثارة في القراءات، يمكنك إجراء مقارنات بين نوعية الملاحظات التي دونتها في القراءة الأولى، وتلك التي جاءت بعدها، وقد تتعرف على مستويات التطور في فكرك ومهارات القراءة، وبالأخص إذا كانت المسافة الزمنية الفاصلة بين القراءات مؤثرة.

٥- **تفحَّص الفوائد.** تفحص الفوائد والتأكد من استمرار جني الفوائد ضابط رئيس في إعادة القراءة للنص الفلسفي. إلى أي مدى يحسن الاستمرار أو التوقف عن تكرار القراءة؟ من الضوابط المفيدة في هذا -وهو منتزع من أدبيات البحث الكيفي أو النوعي-ما يسمى بـ مبدأ التشبع، بوصفه

معياراً لمدى نجاعة الاستمرار او عدمه في إعادة قراءة نص من النصوص الفلسفية. إنه باختصار يقول لنا: توقف عن إعادة القراءة إذا رأيت أنه لم يعد بوسعك جني فوائد إضافية ذات بال. هذا هو معيار التشبع، وهو نوعي وليس كمياً.

٦- **تجاوز النص.** إعادة القراءة الناجعة هي تلك التي تعين القارئ على تجاوز النص المعاد قراءته، إما بالإسهام في تطوير النص لمن يمتلك أدوات ذلك (تجاوز كتابي)، أو عبر الارتحال عنه صوب ما يكون أكثر عمقاً وفائدة (تجاوز قرائي)، وقد يجمع القارئ بين نمطي التجاوز.

٤. القراءة الفلسفية من حيث توزانها

في الفصول الفارطة، مر معنا أن البعض يتجه إلى إيلاء الفلسفة والمعرفة الفلسفية مرتبة أعلى مما تستحقه ضمن خُطاطة المعرفة الإنسانية. ويمارس البعض ذلك من جهة التنظير، ويمارسه آخرون من جهة التطبيق، وقد يجمعون الأمرين معاً، والنتيجة الحاصلة واحدة، حيث تتربع الفلسفة على عرش المعرفة الإنسانية، مُزيحة المعرفة الدينية من المنافسة أو مُقصية لها تماماً من المشهد المعرفي، وقد لا تأبه بالمعرفة الأدبية أو بالمعرفة العلمية.

القارئ الجيد للفلسفة يدرك أنها لا تعدو أن تكون ضرباً من ضروب المعرفة الإنسانية، مما يجعله ينزع نحو ترجمة قراءته الفلسفية إلى فعل قرائي رشيد يتمثل في التوازن المعرفي، فلا يرفع الفلسفة فوق مكانتها، ولا يبخسها حقها. ويمكن أن يترتب على ذلك العديد من المكاسب، ومن أهمها: تحقيق فعل التوازن في مسارات عديدة، نستعرضها باختصار.

٤-١ التوازن المصادري

يتحقق ذلك عبر القراءة في المصادر المعرفية، وفق خطة قرائية ملائمة، بحيث لا يُخلي القارئُ نفسَه من القراءة في المجالات الدينية والفلسفية والعلمية والأدبية والإنسانية، ضمن إطار معرفي ينشد التكامل المعرفي والنجاعة العملية. وهذا الفعل قد يكون تأسيسياً إن كان في بدايات القراءة الفلسفية، وقد يكون تقويمياً إن كان في خضم القرءاة الفلسفية، وهو الكف عن القراءة الأحادية في المصادر الفلسفية، وذلك نظراً لكون المعرفة الفلسفية مفتقرة إلى الإطار الديني المقوِّم والمهذِّب من جهة المرجعية والرؤية الكلية، كما أنها مفتقرة أيضاً إلى ما يشحذها ويتحداها كما في المصادر العلمية المتخصصة. ويزداد تأثير المعرفة الفلسفية، إن هي تخضَّبت بحناء الأدب وتجمَّلت بقلائده.

٤-٢ التوازن المنهجي

يتحقق ذلك عبر استخدام المناهج والاستدلالات والمقاربات والأساليب المقرَّة في المصادر المعرفية المتنوعة، مما يُسهم في بناء ذهنية معرفية أكثر إحكاماً وشمولاً وأثراً، وأميلَ إلى التعاون والتكامل مع الآخرين. هذا الفعل يقود إلى تعزيز المحاقلة المنهجية، وقد يجد الإنسانُ نفسه منخرطاً في مشاريع فكرية متنوعة، يفعِّل بعضُها هذه المَناهج ويفعِّل بعضُها الآخر تلك المناهج، في ترجمة حقيقية لمبدأ الصداقة بين المناهج والبراهين، وما يمكن أن يثمِّره ذلك من توليد المعرفة وحسن إدارتها واستغلالها.

٤-٣ التوازن المفاهيمي

يتحقق ذلك عبر تفعيل المفاهيم الفلسفية الجيدة، مع التركيز على المفاهيم الأصيلة أي تلك النابعة من الثقافة العربية الإسلامية، وعدم التورط في المفاهيم التي تتوغل بنا في الإطار الفكري الخاص بالآخر، وتجرنا دون أن نشعر إلى رؤيته الكلية للكون والإله والحياة، وأدبياته الأسطورية أو الميثولوجية. هذا الفعل سيؤدي بنا إلى الكف عن حقن أدبياتنا النظرية وتطبيقاتنا العملية بمصطلحات فلسفية معطوبة أو تالفة، وتكثيف التركيز على مصطلحات أصيلة من قبيل: الفطرة، النفس، الروح، الحق، العقل، البرهان، الاستدلال، الاستبصار، الاستخبار، التفسير/ التأويل.

٤-٤ التوازن التطبيقي

يتحقق ذلك عبر السعي إلى تفعيل الأفكار الفلسفية الجيدة في الواقع المجتمعي المعيش بقالب عملي ملائم للشرائح ذات الصلة أو المستهدفة. هذا الفعل سيقودنا إلى الكف عن ممارسة لعبة الكلام دون أي تطبيقات عملية نافعة؛ إذ إنه يشجعنا على ترجمة بعض المصطلحات أو الأفكار أو المقاربات الفلسفية في قوالب مشاريع عملية في مجال التربية والتعليم أو التوعية المجتمعية العامة أو المشاريع الإنتاجية أو الابتكارية، ونحو ذلك من المجالات العملية، التي من شأنها تحسين تفكير وعملنا وإنتاجنا، راهناً ومستقبلاً.

الفصل الثامن: كم نقرأ في الفلسفة؟

الفصل الثامن: كم نقرأ في الفلسفة؟

قال حكيمٌ لرجل يستكثر العلمَ دون أن يعمل به: يا هذا، إذا أفنيتَ عمركَ في جمع السلاح، فمتى تقاتل به؟

تراث عربي إسلامي

المعرفة المفرطة تخنق أحياناً الفكرة الإبداعية.

علي عزت بيغوفيتش

قررنا في فصول سابقة أهمية القراءة الفلسفية وفوائدها وكيفيتها وماذا نقرأ فلسفياً. ولئن كنا قد أنجزنا ذلك في سياقات توصيفية «كيفية» كما يلاحظ القارئ، فإن الذهن مرشح والحالة هذه أن يشرع القارئ في التفكير في سؤال ذي طبيعة «كمية»؛ إذ يمكن أن يتساءل: كم يجب أو يفضل أن نقرأ في الفلسفة؟ ثلاثة كتب أو عشرة أو عشرين أو خمسين أو مئة؟ طَرح هذا السؤال، يُشعل المواجهةَ بين الكم والكيف ويجعلها سافرة هذه المرة، ويستدعي بعض الأفكار في الأدبيات الفلسفية من قبيل ما يطرحه الفكر الفلسفي الجدلي من أن الكم يقود حتماً إلى الكيف. لئن كانت فكرة الكم المنتج للكيف لها قدر من الوجاهة أو النجاعة في بعض السياقات الحياتية والعملية والإنتاجية، فهل هي كذلك في محيط القراءة الفلسفية؟

هذه مسألة أعقد من أن يُجاب عنها بالإيجاب المجمل. سنطرح مثالاً واحداً يجلي خطورة الاندفاع في الإجابة عن هذا السؤال. من

المقـولات التشـخيصية الدقيقـة المنتزعة من خزانة خبرات الشـعوب وأمثلتهـا السـائرة، تلك التـي تذهب إلى أن أنصـاف الحكماء حمقى. هذه المقولة مع حديتها الشديدة في التشخيص والتوصيف، إلا أنها لا تخلو من دقة ونجاعة، فهي تقضي بأن الكم القرائي الفلسفي لا ينجم عنه بالضرورة حكمة جيدة أو تفلسـف رشـيد (=كيف فلسفي)، بل قد يصنع -في حالات معينة- قارئاً متعجرفاً نزِقاً مشـوَّهاً في منهجه وفي تحليله وفي مقارباته وفي طروحاته.

لهـذه الحيثيـات وأمثالها، سـنعالج جملة مـن الموضوعات، بغية فك الاشـتباك بين الكم والكيف في محيط القراءة الفلسـفية على وجه التحديـد، فـي محاولة لتجلية الصـورة أكثر من جهـة، ولإيجاد توليفة نحقق عبرها قدراً جيداً من التناغم والتكامل بينهما من جهة ثانية، على أننا سنجمع بين التنظير والتطبيق في المعالجة.

١ ـ المقروء كماً وكيفاً

المقـروء الفلسـفي، أهـو كمّ أم كيف؟ لِـمَ لا يكـون الاثنين معاً؟ نعـم، هـو في حقيقـة الأمر كذلـك؛ إذ ثمـة ارتباط ضروري بيـن الكمّ والكيـف، فـلا وجـود لأحدهمـا إلا بوجـود الآخـر. بعـد تقريـر هـذه المسألة، يتخلق سؤالان آخران: هل نُقدّم الكم أم الكيف؟ ما الحالات الممكنة حيال استيفاء الكم والكيف في القراءة الفلسفية؟

لضمـان تنـاول بانورامـي جيـد لهـذه المسـألة من جهـة، ولجعل القارئ يتبين موضعَه حيال المقروء الفلسـفي، وكيف يسعه أن يرتحل مـن حالـة قرائية إلى حالـة أفضل من جهة ثانية؛ دعونـا نكوّن مصفوفة

الاحتمالات التي تعكس الحالات الممكنة بهذا الخصوص؛ إذ القارئ إزاء بديل واحد من أربعة:

١-١ كم عالٍ وكيف عالٍ

تمثل هذه الحال الوضع الأمثل (=القارئ المثالي)؛ إذ يفلح القارئ حينها في الجمع بين الجانبين الكمي والكيفي في القراءة الفلسفية بقدر متوازن يفي باحتياجاته ويحقق تطلعاته، مع اختلاف مستويات الكم والكيف من قارئ إلى آخر. ومما لا شك فيه أن هذا القارئ متوفر على سمات عديدة، من بينها: وضوح الرؤية الفكرية والحياتية، جودة الخطة القرائية، نجاعة المنهج القرائي، تبلور المشروع المستهدف، مما يُرهِصُ بقارئ فعال منتج. ويتأرجح نمط القراءة لدى هذا الصنف من القراء ما بين:

١- **القراءة التفسيرية** (القراء ما بين السطورية)، حيث يعمد القارئ الكيفي إلى تفهم النص الفلسفي، ووصف مراد الفيلسوف ومنهجه بدقة وإنصاف، مع القدرة على تفسير نتائجه المحورية، وتأسيس العلائق الشبكية فيما بينها؛ في قالب نقدي، يبرز الإيجابيات والسلبيات على حد سواء.

٢- **القراءة التطبيقية** (القراءة ما رواء السطورية)، حيث يجنح القارئ الكيفي في هذه الحالة إلى تجاوز مجرد الفهم والتفسير والنقد، إلى حالة بنائية تطبيقية، ومن ذلك على سبيل المثال: تشييد نموذج تربوي تعليمي، في ضوء أطروحة فيلسوف معين، أو تشييد نموذج للإنتاج أو الابتكار في مجال تقني أو آخر.

١-٢ كم عالٍ وكيف منخفض

هـذه حالة يقهر فيها الكمُّ الكيفَ (=القارئ الاسـتعراضي)، وكأن القارئ في تحدٍ مفتوح لكسـر رقم قياسـي في حجم المقروء الفلسفي مـن حيـث عـدد الكتب والصفحـات في قالب مـن القراءة السـطورية الخاطفة، وقد ينتج عن هذا النهج قارئ شـكِس في قالب ادعائي فج؛ إذ يوهم الآخرين بأنه مطلع أو حتى متخصص في المدارس والتيارات والمفاهيم والأطروحات والمقاربات الفلسفية المتنوعة، وقد يمارس افتئاتـاً علـى التفلسـف أو التشـخيص أو العـلاج للمسـائل الكبـار والتحديـات الضخمـة، فيُرزء به مجتمعة، وهو يجسـد بذلك جانباً من نجاعة مقولة أن أنصاف الحكماء هم حمقى بالفعل. انخفاض الكيف في هذه القراءة يعني أننا قبالة قراء يتأرجحون بين:

١- قراءة مباشرة (سطورية)، حيث يركز القارئ على الجوانب المباشـرة في النـص، دون الغوص في المعانـي الضمنية أو الخفية، مع ضعف قدرته على تأسيس شبكة العلاقات بين المفاهيم والعوامل في النص.

٢- قـراءة عشـوائية مزاجيـة، فالقـارئ فـي هذه الحالـة يصاب بالعشـوائية مـن جهـة اختيـار المقـروء وفـي كيفيـة القـراءة وكميتها، ويكون ذلك مصحوباً بقالب مزاجي، مما يتسـبب في عدم أو ضعف الانتظام في القراءة والمراكمة المعرفية.

١-٣ كم منخفض وكيف عالٍ

هـذه حالة معاكسـة لسـابقتها، حيـث يتغلب الكيـفُ على جحافل الكم (=القارئ الفعال)، بحيث نجد قارئاً يركز على نصوص فلسـفية

تأسيسية أو مرجعية أو محورية له، ويرفدها بقراءة متفحصة متعمقة متأنية، وغالباً ما يفلح هولاء القراء في تفعيل المقروء الفلسفي في محيط تخصصاتهم واهتماماتهم المعرفية وفي نصوصهم الكتابية، أي: أنهم يصلون بل يجيدون القراءة التطبيقية (القراءة ما وراء السطورية). وانخفاض كمية المقروء الفلسفي قد يكون نابعاً من الرؤية والخطة والمنهج القرائي وهذا أمر جيد ومفيد، وقد يكون ناجماً من تكاسل أو تثاقل قرائي في محيط الفلسفة، وفي هذا تأثير محتمل على الأهداف القرائية المتوخاة. وأما سمات القارئ الكيفي فقد تناولناها في التوصيف الأول.

١-٤ كم منخفض وكيف منخفض

تجسد هذه الحالة الحدود الدنيا أو اللاشيء في القراءة الفلسفية (=القارئ الضامر/ اللاقارئ)، وقد يكون ذلك بسبب العزوف المتعمد عن القراءة الفلسفية وفق الرؤية والخطة والمنهج القرائي، وقد يكون ذلك بسبب التكاسل أو التثاقل، ولكل وضع آثاره كما بيناه سابقاً. عموماً، قد يترتب على هذه الحالة فضيلة، والمتمثلة في مجافاة الادعاء بالاطلاع الواسع أو الفهم للحقل الفلسفي، وكأن هذا القارئ من طينة «الكاف خيره وشره» في جانب الفلسفة أو التفلسف. وقد يترتب على هذه الحالة خسائر معرفية كبيرة، إذا كانت المعرفة الفلسفية تمثل لبنة أساس في الإطار الفكري أو التطبيقي للقارئ؛ إذ قد تكون جزءاً رئيساً في المعالجة الناجعة للمسائل والموضوعات محل التفكير والتطبيق.

١-٥ مثال على الكم والكيف

سيكون مفيداً لو تناولنا مثالاً تطبيقياً في مجال القراءة الفلسفية، يعكس البدائل السابقة حيال الكم القرائي والكيف القرائي. لنفترض أننا إزاء قارئ غير متخصص في الفلسفة، وأنه شرع أو سيشرع في القراءة الفلسفية، لتحقيق غرض أو آخر. سنضع ثلاثة مستويات للقارئ: مبتدئ ومتوسط وجيد، وسنحدد الكم والكيف لكل مستوى قرائي، على أن تحديدنا هو تحديد تقريبي بطبيعة الحال، وقد يختلف من بيئة ثقافية إلى أخرى؛ وفق معايير قد تكون أعلى أو أقل من تلك التي اتكأنا عليها.

جدول (٣)

الكم والكيف في القراءة الفلسفية لثلاثة مستويات من القراء

<table>
<tr><th>الغرض القرائي</th><th colspan="2">كمية القراءة الفلسفية</th><th>كيفية القراءة الفلسفية</th></tr>
<tr><td rowspan="3">كم عالٍ وكيف عالٍ</td><td>قارئ مبتدئ</td><td>٥-١٠</td><td rowspan="3">قراءة تفسيرية
قراءة فاحصة نقدية
قراءة تطبيقية</td></tr>
<tr><td>قارئ متوسط</td><td>١١-٢٠</td></tr>
<tr><td>قارئ جيد</td><td>٢٠ فأكثر</td></tr>
<tr><td rowspan="3">كم عالٍ وكيف منخفض</td><td>قارئ مبتدئ</td><td>٥-١٠</td><td rowspan="3">قراءة عشوائية
قراءة مباشرة
قراءة مزاجية</td></tr>
<tr><td>قارئ متوسط</td><td>١١-٢٠</td></tr>
<tr><td>قارئ جيد</td><td>٢٠ فأكثر</td></tr>
<tr><td rowspan="3">كم منخفض وكيف عالٍ</td><td>قارئ مبتدئ</td><td>١-٥</td><td rowspan="3">قراءة تفسيرية
قراءة فاحصة نقدية
قراءة تطبيقية</td></tr>
<tr><td>قارئ متوسط</td><td>٦-١٠</td></tr>
<tr><td>قارئ جيد</td><td>١١ فأكثر</td></tr>
<tr><td>كم منخفض وكيف منخفض</td><td>القارئ المنخفض</td><td>١-٥</td><td>قراءة عشوائية
قراءة مشتتة
قراءة سطحية</td></tr>
</table>

٢ـ المعرفة حجاب!

المعرفة قد تكون حجاباً لنا دون الإبداع في مجال أو آخر. تبدو هذه تهمة خطيرة للمعرفة. نعم، هي كذلك، مما يوجب التدليل عليها بطريقة منهجية مقنعة، وذلك عبر محورين متكاملين، نتكئ فيها على الأدبيات المتخصصة في هذه المسألة.

٢-١ توتر بين المعرفة والإبداع

تحذيرنا السابق من التسليم المطلق لمقولة أن الكم ينتج الكيف بالضرورة، محوط بحيثيات عديدة في محيط المعرفة عموماً وليس القراءة فقط، ومن ذلك أن دراسات عديدةكشفت أن ثمة توتراً في علاقة المعرفة بالإبداع (=أطروحة التوتر The Tention View)، فقد أوضحت أن المعرفة «الكبيرة» قد تؤثر سلباً على الإبداع، الذي هو الإتيان بـ جديد مفيد في حقل من الحقول، إن في جوانب التنظير أو في جوانب التطبيق، لكون هذه المعرفة تملأ الأذهانَ بإجابات «جاهزة» وربما «متكاملة» أو «نموذجية».

أطروحة التوتر هي السائدة في أدبيات علم النفس، وثمة أطروحة تعارضها، حيث تذهب إلى تقرير العكس[1]. ويمكن الجمع بين الأطروحتين، عبر القول بأن المعرفة الكبيرة تؤثر سلباً على بعض

---

(1) e.g. Koestler, A., **The Act of Creation**, NY: Macmillan, 1964, Weisberg, R., **Creativity and Knowledge: A challenge to Theories**, in: Handbook of Creativity, Sternberg, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 1st. p. 226.

الأذهان دون بعض وفي سياقات دون أخرى[1]. على كلٍ، ثمة وجاهة لأطروحة التوتر في جانبها البنائي المنطقي من جهة، وفي أبعادها التطبيقية من جهة ثانية، حيث تفيد الممارسات العملية بأن من يبالغ بمراكمة المعارف في ذهنه، يعاني في الغالب من ضعف تفعيل معارفه المتراكمة في قوالب من التفكير الخلاق التي تستجيب للتحديات والمستجدات، بخلاف حالة عدم توفر المعرفة السابقة، فعوض استجلاب حلول معلبة جاهزة من الذاكرة، ينشط العقل لتصنيع أفكار طازجة مبتكرة ملائمة. ويغدو هذا الاستجلاب عادة ذهنية، والعادة طبيعة ثانية كما يُقال[2].

٢-٢ المعرفة الفلسفية والإبداع

تزداد خطوة مسلك مراكمة المعرفة حينما نكون إزاء حقلي معرفي مطلي بهالة من المبالغة أو حتى التقديس لمقولات مُنظريه كحقل الفلسفة، مما يعني أن فلسفات فلان أو علان المعبأة في رؤوسنا قد تغتال تفلسفنا النوعي الراهن، وبالأخص أن ثمة من يسوّق للنتاج الفلسفي الغربي، مقرراً كونيته من جهة وضرورة التركيز على فهمه واستيعابه من جهة ثانية، وتناسى هؤلاء أننا سلخنا أكثر من قرن من عمرنا الحضاري ونحن نقرأ في هذا النتاج، لدرجة أن بعضنا بات يستظهر تياراته ورموزه وأفكاره وتاريخه وراهنه، متقلباً من صفحة

---

(١) من المسائل التي تجلي التأثير السلبي المحتمل للمعرفة على الإبداع، ما يتصل بمسألة الاندهاش، فالأصل أن الإنسان يندهش حينما لا يعرف، والدهشة كما قررنا هي منطلق الفلسفة والتفلسف، وهو من أرقى أنواع الإبداع. للمزيد انظر: مكاوي، لمَ الفلسفة، ص ٢٧-٣٢.

(2) Koestler, **The Act of Creation**, p. 363.

قديمة إلى أخرى جديدة، دون أي ممارسة للتفلسف الرشيد حيال المشكل المجتمعي المحلي.

وبشكل أكثر بلورة من الناحية العلمية التوصيفية، نشير إلى أن المعرفة الكبيرة تصبغ الأذهان بالعتاد المنهجي لـ التفكير التقاربي الذي يميل عادة إلى بلورة «الحل» الصحيح أو الناجع في كل حالة، لا التفكير التباعدي الذي يجهد في كل مرة إلى أن يبلور باقة من الحلول التي يمكن أن يكون من بينها فكرة خلاقة أو أكثر. وصفنا للمعرفة المؤثرة سلباً على الإبداع بـ الكبيرة يشي بأننا نشير في ذلك إلى البعد الكمي الأفقي أو ما يُعرف بـ السعة المعرفية Knowledge Base Breadth، في مقابلة للبعد الكيفي الرأسي أو ما يُعرف بـ العمق المعرفي Knowledge Base Depth المؤثر إيجاباً على الإبداع[1]. ومع تقريرنا لكل ما سبق، يمكن القول إن من يتسم بصفات المبدعين الكبار، يسعه الانفلات من أحابيل المعرفة عبر ممارسة المرونة الذهنية المفضية إلى الطلاقة الفكرية، ومن ثمَّ الأصالة الجالبة للجديد المفيد. الإبداع تحليق في سماوات الخيال، يخلق به المبدع عالَماً، يتخلص عبره من ثقل الذاكرة.

هل يعني ذلك أننا نمارس تزهيداً بالمعرفة والتزود منها؟ قطعاً، لا، إذ غاية ما نرومه هو التحذير من أحابيل المعرفة، إذا كانت أذهاننا متوجهة صوب تخوم الإبداع، فالسعة المعرفية قد تصنع من الإنسان عارفاً أو عالماً أو خبيراً، ولكن قد تتخلص من المبدع داخله، أو تقزمه مَن جراء قوالبها الجاهزة. السعة المعرفية مُرحَّب بها وهي جيدة

---

(1) e.g. Scott. T., **Knowledge**, in: Encyclopedia of Creativity, Runco, M. and Pritzker, S. (eds.), San Diego: Academic Press, 1999, 1st, p. 119-129.

ومفيدة، مع وجوب توخي الحذر منها بشأن الممارسة الإبداعية، مع ما يتطلبه ذلك من تدعيم العمق المعرفي بجانب السعة المعرفية، أي السعي لإحداث التوازن بين الكم والكيف، وفق الرؤية والخطة والمنهج القرائي.

هل ندفع بالقول أنه يتوجب الانحياز للكيف القرائي الفلسفي؟ الأصل، كما قلنا مراراً، هو إحداث توازن ذكي بين الكم والكيف، مع الإشارة إلى أن ديناميكية الفعل القرائي وتجدد الرؤية والخطة والمنهج القرائي يوجب مراجعة معادلات التوزان، بعد أن نقطع مراحل قرائية معينة، وبالأخص تلك التي تترك آثاراً ملموسة على تفكيرنا وأسلوبنا ومقارباتنا ولغتنا. القارئ الجيد هو الذي يتعامل مع قامته المعرفية، كما يتعامل الحائك، ففي كل مرة يتأكد من القياسات، فيزيد وينقص بما يصلح هيئته ومشيته، في مساري: المعرفة والتأثير.

حسناً، ماذا لو حدث صراع بين الكم القرائي والكيف القرائي، ماذا نغلِّب؟ الأصل، ألا يحدث ذلك، ولا سيما لدى صاحب الرؤية والخطة والمنهج القرائي الجيد، ولكن لنفترض جدلاً حدوث ذلك، لسبب أو لآخر. الكيف القرائي له الأولوية في كل حال، وذلك لما له من آثار إيجابية متنوعة، سواء على مستوى المهارات التنظيرية والمفاهيمية والمنهجية والأسلوبية، أو مستوى المهارات التطبيقية في المجالات المستهدفة من قبل القارئ.

٣- تحديات الكم القرائي

شددنا غير مرة على ضرورة إيجاد قدر معتبر من التناغم بين الكم والكيف في القراءة الفلسفية. الكم القرائي يحدث من جراء مراكمة

القراءات في مجال الفلسـفة بنَفَس طويـل. ثمة تحديات كبار تعترض طريـق المراكمـة لبعض القراء، وسـوف نتنـاول بعضها عبـر المحاور الآتية.

٣-١ عدم إكمال الكتب

هل يتوجب على القارئ إكمال قراءة كل كتاب؟ ما سمات الكتاب الذي تلزمك قراءته كاملاً؟ هذان سؤالان مهمان، ولعلنا نجيب عنهما بتـروٍ وتكامـل. لا جواباً واحـداً عليهما، فلكل مرحلـة عمرية وفكرية جـواب ملائم. في بدايات القراءة، يحسـن بالقـارئ أن يقرأ كل كتاب من الغلاف إلى الغلاف، في تعهد ذاتي صارم، وذلك لعدم التورط في بكـور القـراءة بنمط من القراءات الانتقائية النطاطة العشـوائية، مما قد يتسبب في صناعة قارئ متذوق مزاجي.

ولهـذا نلفـي تحذيـراً فـي التراث العربي الإسـلامي مـن مغبة هذا المسـلك القرائـي، حيث كان العلماء يحرصـون على تعليم تلاميذهم فضيلـة إنهـاء الكتـاب، وبخاصـة أنه من حيـث الأصـل أن الكتاب قد اختيـر بدقـة، وفق رؤية وخطة ومنهج قرائي معين، مما يعني أن الرغبة فـي عـدم الاكمـال ناتـج عن أحـد أمرين: معرفـي أو نفسـي، أو مزيج منهما، فالمعرفي يكون ناجماً من صعوبة النص أو وعورته، والنفسـي لـه تعلـق بهـذا، وقـد يكون بسـبب عـدم انجـذاب النفس إلـى الحقل المعرفـي أو النـص المقـروء، على الرغم من عـدم وعورته. والمعوق النَفسـي إن طـال مكثه، مع ضعـف التحصيل، فقد يكون ذلك مؤشـراً على وجود الحاجة للمراجعة والتقييم لمدى الاستمرار في القراءة في الحقـل المقـروء، وبخاصـة إن كان هـذا الحقل لا يعد حقلاً تأسيسـياً

للقارئ من جهة أصيلة أي من بعد محوري في تكوينه المعرفي، وأن ثمة بديلاً يعوّض هذا الفقد القرائي.

وعليه، فإن القارئ المبتدئ مُطالب من حيث الأصل بأن يقرأ عشرات أو مئات الكتاب من غلافها إلى غلافها (بحسب مستوى القارئ)، على أن يهتدي بالخبرة والمراس إلى تفعيل نوع من القراءة السريعة للكتب التي يرى بأنها لا تحمل فائدة كبيرة، أو تلك التي تحتاج إلى أدوات لفهم معمق للنص لا يتوفر عليها وقت قراءتها، وبهذا يحافظ إلى حد كبير على «تعهد من الغلاف إلى الغلاف» مع قدر من المرونة. وفي هذا الاتجاه، يصور فرنسيس بيكون هذه الحالة بالقول: «بعض الكتب يتصفحه القارئ جزءاً من هنا وجزءاً من هناك، وبعضها يتصفحها القارئ بغير اشتياق أو عناية، وبعضها يستوعبه القارئ جميعاً بما في وسعه من جلد ومثابرة وانتباه»[1]. وسيجد القارئ أن ذلك مفيد في تمتين تكوينه العلمي والفكري، وبخاصة لمن يمتلك رؤية واضحة لما يتوجب عليه قراءته، من حيث المجالات والحقول المعرفية والمؤلفين والكتّاب البارزين، مع خارطة جيدة للأولويات والترتيب لما سوف يقرأ.

ثمة تحدٍّ كمي آخر، لا يسوغ لنا تجاهله أو السكوت عنه، والمتمثل في السؤال: هل نعتد كمياً بالقراءة الجزئية، فنضيفها لإحصائية الكتب المقروءة؟ لنضرب على هذا مثالاً. لنفترض أن قارئاً أنهى كتاب قصة الفلسفة بنسبة ٦٠٪ ثم توقف عن القراءة لسبب أو لآخر، وأنه أراد أن يحسب إحصائية القراءة لديه، فهل يعد هذا الكتاب ضمن المنجز المقروء؟

---

(١) العقاد، فرنسيس باكون، ص ٧٤.

هـذه مسـألة عويصة، وليسـت يسـيرة، وبخاصة أنها تعكـس طيفاً كبيـراً مـن الحـالات والأوضـاع والسـياقات القرائيـة المتنوعـة، مـع اختـلاف مسـتويات القـراء وغاياتهـم ومسـوغاتهم حيال عـدم إكمال الكتب الفلسـفية. هـذه العوامل مجتمعة تعقِّد المسـألة، غير أنه يمكن للقـارئ أن يضـع مجموعة مـن المعايير التـي تقربه من الدقـة في هذا المسار. ومن بين المعايير المرشحة في هذا ما يلي:

١- **النسـبة المنجزة في القراءة.** لو كانت النسـبة المنجزة كبيرة أو لنقـل متوسـطة، فإنه يمكـن الاعتداد بالقـراءة. وتختلف النسـبة من قارئ إلى آخر، وتختلـف أيضاً من مرحلة قرائية إلى أخرى.

٢- **الأجـزاء المقـروءة في النص.** قد لا تكون النسـبة كبيرة في قـراءة كتـاب بعينـه، ولكن القارئ قـد يكون قـد أنجز جزءاً محوريـاً فـي القراءة، أو أنه قد أفلـح في فهم جزء صعب أو معقد في النص. في هذه الحالة يمكن الاعتداد بهذه القراءة.

٣- **تفعيـل الجـزء المقروء.** قد يكـون القارئ بارعـاً في تفعيل جـزء قـرأه في هذا الكتاب أو ذاك، ومـن ذلك التعويل على هذا الجزء في كتابة بحث أو نص مهم أو في ترجمته لتطبيق تربـوي أو إنتاجـي أو ابتـكاري، فهـذه حالـة قرائيـة جديـرة بالاعتداد.

٣-٢ معايير إكمال الكتب

فـي مرحلـة متوسـطة، يتخلق تحدٍّ يتمثـل في كيفيـة تحديد معايير ناجعـة لإكمـال قـراءة الكتـب الفلسـفية، حيـث تمتلئ طاولـة القارئ

وتتزاحم فيها الكتب وتتنافس وربما تتصارع، ولا سيما إن كانتْ خطته القرائية تتطلب تنويعاً قرائياً في هذه المرحلة وتوازناً بين الكتب التخصصية من جهة والكتب الفلسفية من جهة ثانية. لا شك أن ذلك يمثل تحدياً خطيراً في هذه المرحلة القرائية، فإما الاستمرار على نهج من الغلاف إلى الغلاف وهو غير مجدٍ ألبتة؛ لأنه امتلاء بالكمّ وإغفال للكيفِ، ولكونه قد يتسبب في تضييع أوقات طويلة في كتب لا تستحق الوقت الممنوح لها، مقارنة بكتب أخرى.

يمكن للقارئ أن يضع لنفسه معايير للكتاب الذي يُقرأ كاملاً، وهذه المعايير تختلف من قارئ إلى آخر وفق اعتبارات عديدة، على أن ثمة معايير عامة، ينصح بتفعيلها في هذا الخصوص، ومنها:

- **المنهجية الجيدة.** الجانب المنهجي من أهم الأبعاد المؤسسة لنص جيد في الفلسفة وفي غيرها من المعارف، والكتاب الفسلفي غير المتأطر بمنهجية جيدة لا يستحق إكمال القراءة، بل قد يكون جديراً بالإهمال من حيث الأصل حتى لو وقع في أيدينا بالشراء أو بالإهداء، إلا إذا كان محتوياً على جزء يراه القارئ ضرورياً أو مهماً له، أو أنه يقرأه بذريعة نقده وتقويمه، فهذا شأن مختلف تماماً.

- **إثارة السؤال.** الكتاب الجيد الذي يستحق عناء إكمال قراءته هو ذلك الذي يثير أسئلة محورية في الموضوع المفكر به أو الظاهرة المبحوثة، أو في جوانب ذات علاقة، حيث تشكل هذه الأسئلة قاعدة لتفكير عميق لدى القارئ، وقد تحمله على قراءات معمقة ثرية في نصوص أو جوانب أو حقول أخرى ذات صلة.

- **تعزيز المرونة**. النص الفلسفي الجيد من شأنه تعزيز المرونة الذهنيـة، حيـث يسـعى لتقليـب زوايـا التفكيـر حيـال أبعاد مختلفـة للقضية المطروحة. وتعد المرونة الذهنية أحد أهم مقومات التفكير الإبداعي، وهو ما يؤكد أهمية هذا المعيار.
- **حجـم النص**. هذا معيار ذو طبيعة كمية، ومقتضاه أن القرار بإكمال الكتاب الفلسفي من عدمه يعتمد في جانب منه على الحجـم أو عـدد الصفحـات، مـع وجـوب اسـتمزاج بقيـة المعايير الكيفية السابقة.

تفيدنـا الممارسـة العمليـة بتناقـص الحاجـة إلـى القـراءة الكاملة للكتب مع كثرة الكتب المقروءة، فالكتب تغني أجزاؤها عن أجزاء في كتب أخرى، وتتواشـج مكوناتها وتتكامـل لبناتها. ومع مرور الوقت، تتطـور المعايير، وقد ينحاز القارئ أكثر إلى المنهجية العلمية الدقيقة، والإبانة عن التحيزات، والتناول الفلسـفي الجيد، والأسـلوب اللغوي الشـائق، والترتيـب والتركيب الملائم لمكونات الكتاب؛ مع اشـتراط كـون الكتـاب يقـع داخل حـدود اهتمامات القـارئ البحثيـة والفكرية الحاليـة أو المسـتقبلية، فالقـارئ الجيـد لا يقـرأ للحاضـر فقـط، بـل للمستقبل، وهو الأهم والأكثر خطورة.

وفـي مرحلـة قرائية متقدمة، تتناقص كثيـراً الكتب التي تحقق هذه المعايير مجتمعة، إلا أن قائمة طويلة من الكتب تظل مستحقة أن تُقرأ كاملاً، غير أن التحدي الأكبر في ذلك يكمن في كيفية الوصول إليها. إنهـا هنـاك، قابعة فـي خزانة الكتب، تترقـب وصولنـا. ولا ينبئك مثلُ خبير!

٣-٣ احتساب إعادة القراءة

من المسائل التي يمكن أن تعرض في ذهن بعض القراء ما يتصل بإعادة قراءة نص من النصوص، هل يمكنه الاعتداد بهذه القراءة كمياً، كما لو أنه قرأ نصاً جديداً؟ لنفترض مثلاً، أن قارئاً قرر أن يعيد قراءة كتاب «في دلالة الفلسفة» أو كتاب «روح التفلسف»، فهل يحق له أن يدخل ذلك في إحصائية القراءة الشهرية أو السنوية؟ ماذا عن القراءة التي يصفها صاحبها بالفاشلة، مثل قراءات ابن سينا لكتاب الطبيعة لأرسطو، حيث يحكي أنه قرأ هذا النص أربعين مرة، ولم يفلح في فهمه، لدرجة أنه قال «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه»، إلى أن وقع بالصدفة على كتاب للفارابي (في أغراض الحكيم)، ففتح له مغاليق هذا النص الذي كاد أن يحفظه عن ظهر قلب، دون فهمه من كثرة تكراره[1]!

هذه المسألة الظريفة يمكن مقاربتها من زاوية كيفية، وذلك بوضع معايير للقراءة الثانية أو الثالثة أو العاشرة من جهة الاعتداد بها كمياً. بشكل عام، يمكن القول بأن القارئ لو أعاد قراءة كتاب كامل بقالب متأن، فإنه يكون بذلك كما لو أنه قرأ كتاباً جديداً، سواء بسواء. ويسعنا القول أيضاً إن القارئ الذي يعيد قراءة جزء مهم من النص بقراءة كيفية معمقة، فإن له أن يعد ذلك أيضاً في إحصائية المقروء، إن كان لهذه الإحصائية أهمية تذكر على المستوى الذاتي (قراءة شخصية) أو الجماعي (قراءة جماعية) بطريقة أو بأخرى.

---

(١) أموس برتولاشي، من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بحسب سيرته الذاتية، في: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، رشدي راشد (إشراف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٤، ص ٣٧٩-٣٨٠.

تتعين الإشـارة فـي نهاية هذا الجزء إلـى أن تناولنا لتحديات الكم القرائي هو تناول كيفي (نوعي) في حقيقته ومآله؛ إذ إنه يؤوب للتأكيد علـى أهميـة تكـرار القـراءة للنصـوص المسـتحقة، وترسـيخ قيمتهـا المعرفية حتى لو كانت الإعادة جزئية (=جزء من الكتاب)، وليس من أجـل البعـد الكمـي أو الإحصائي فـي قالبه المباشـر، فمـا أبعدني في الحقيقـة عـن التفكيـر المكمـم. وفي هذا النهـج، لنتذكر مـا رُوي عن الربيع المزني من إعادة قراءة كتاب الرسـالة لنحو خمسـين عاماً. ترى كم تعادل مثل هذا القراءة المتفحصة من كتاب جديد؟ وهل هي إعادة قراءة أم أنها قراءة جديدة في كل مرة في نص فاخر مُلهم؟! لا يسعك أن تكون غنياً بالكيف، ما لم تُفقر شعورك بالكم!

الفصل التاسع: متى نقرأ في الفلسفة؟

الفصل التاسع: متى نقرأ في الفلسفة؟

منْ تعلَّم العلم بعدما يدخل في السن كان كالكاتب على ظهر الماء.

تراث عربي إسلامي

مـن آفات طلب العلم: الانتقال من علم إلى آخر قبل أن يحصِّل المراد منه، أو من كتاب إلى كتاب.

محمد بن أحمد الحضيكي

لا تكتمـل حبكتُنـا حـول القـراءة الفلسـفية، دون عنصـر الزمـن، فالزمان يخصِّب عقلَ القارئ بالترتيب والتخطيط، ويزرعه بالأولويات والبرامـج، ويُشمِّسـه بالتعاقـب والتزامـن، فتنبـت الأفـكارُ غضة قوية ناميـة. القارئ الجيد هو الذي يُزمِّن نفسَـه بطريقة ناجعة تلائم طفولته وشـبابه وكهولته القرائية، فيقدِّم هذا ويؤخر ذاك، ويقصي نصاً ويقرِّب آخـر، وفـق متطلبـات المرحلة، وإكراهـات الفهم، وإمـلاءات العقل، ودفق الروح.

وعليـه، فمن المنطقي أن يتسـاءل القارئ عند هذا المنعطف: متى نقـرأ في الفلسـفة؟ أفي البدايات نقرؤها طلبـاً لـ أبكار الأفكار، ورموز الكنوز، والغرائب وكشـف العجائب، أم في الوسـط التماسـاً لـ دقائق الحقائـق، وكشـف التمويهـات، وإحـكام الأحـكام، أم فـي النهايـات

وصولاً لـ لُباب الألباب، وغاية المرام، ومنتهى السالك[1]؟

قد يكون السؤال عن توقيت القراءة الفلسفية نابعاً ممن قرأ فعلياً في الفلسفة، أو ممن يفكر في القراءة فيها راهناً أو مستقبلاً، فلكل غرضه في المسألة ووجهة هو موليها. على أي حال، ستكون مقاربتنا فيما أحسب مفيدة لهولاء جميعاً، حيث سنعمد إلى معالجة الأبعاد الرئيسة في مسألة التوقيت في سياقات قرائية متنوعة. هذه المقاربة بُنيتْ منطقياً على تقصي الاحتمالات الممكنة من جهة توقيت القراءة الفلسفية وتخطيطها، مراعين عاملي الوعي والقناعة بهذه القراءة، فنتج لدينا بدائل نتعرض لها بتفصيل يليق بكل واحد منها، مع طرح أمثلة تطبيقية لإيضاح الفكرة وتثميرها.

١ ـ القراءة بحسب الخطة

تفيد الممارسة العملية بنجاعة التخطيط القرائي والتوازن بين الكمي والكيفي ونحو ذلك من الأبعاد، ومن ذلك ما يصوّره لنا **برتراند رسل**، حيث يقول: «أكثرتُ من القراءة في تلك الأعوام، لكنها لم تكن قراءة موجهة، ولذلك ذهب كثير منها بغير جدوى»، ويواصل تصويره، فنظفر بلقطة تخطيطية أخرى، حيث يقول: « وكان لي عندئذٍ من المال ما يكفيني، بحيث أعيش في ميسرة بغير حاجة إلى عمل أرتزق منه؛ ولذلك استطعتُ أن أنصرف بفراغي كله إلى الفلسفة والرياضة،

---

(١) توسلي بالإشارة إلى عناوين كتب سيف الدين الآمدي (٥٥١-٦٣١هـ) هو من باب الإعجاب بعقليته الفذة فهو من أذكياء العالم كما يقول عنه الذهبي وغيره، وبعنونته الباذخة الجاذبة، ولا يحمل ذلك تزكية قرائية مخصوصة لهذه الكتب بعينها، فهي كتب متخصصة في أبواب الحكمة والكلام والمنطق والأصول.

مـا عـدا الأماسـي، إذ كنـا نملؤهـا بقـراءة التاريـخ قـراءة مسـموعة الصوت»[1].

وقـد يكـون التخطيط القرائي مصدره الأسـرة أو أحـد أفرادها في بداياتـه، وهنـا نتذكر كيف جاهـدتْ والدةُ إبراهام لنكـون على تعليمه القـراءة والكتابـة وتحبيـب القـراءة إليـه، بخـلاف والـده «إذ كان يرى الصبي أحوج إلى الفأس منه إلى القلم، وحجته أنه لا يعرف من الكتابة إلا أن يرسـم اسـمه، ومع ذلك فهو يكسـب بفأسه ما يقيم أود أسرته»، وبعدها دخل المدرسة «وأقبل الصبي على تعلم الكتابة والقراءة إقبالا لم يُعهد مثله في نظرائه، ولقد كان يعمد إلى قطع الفحم كلما عاد إلى الكوخ، فيكتبُ بها على غطاء صندوق من الخشب تارة، أو على ظهر محـرك الموقـد تـارة أخرى! وكان يكرر ذلك في غيـر ملل مع صعوبة الكتابـة بالفحم على مثل تلك الأشـياء، وأنّى لـه المداد والورق إلا ما نـدر مـن قصاصات رديئة، كان يضن بها على التمـرّن، فلا يخط عليها إلا ما أحسـن كتابته على الخشب، وهكذا تعوّد الصبي أن ينقي عبارته من الحشو، وأن يفكر مليّا قبل أن يكتب كي لا يثبت على الورق إلا ما تطمئن نفسُه إليه .. ازداد إقبال الغلام على القراءة، ولكن أباه لا يهش لذلـك ولا يأبه له، بل إنه لَيقطع عليه أكثر الأحيان قراءته، فيسـتصحبه إلـى الغابـة ليعاونـه فيما يراه أجدى على الأسـرة من عمـل»، ثم «كان للفتى نظرة نافذة إلى أعماق الأشياء، لا ينصرف عما يقرأ حتى يتعمقه تعمقاً عجيباً، ولا يدع مسألة حتى يفهمها حق الفهم. وكان إلى رجاحة عقلـه ذا نفس تنفعـل بطبيعة تكوينها للجمال والحـق وتنفر من الأذى والشـر، لـو رآه خبيـر بطباع البشـر يومئذ لظن أنه خيال شـاعر تنبسـط

(١) زكي نجيب محمود، برتراند رسل، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠، ص ١٤، ١٧.

جوانب نفسه، وتتهيأ روحه لرسالة من الرسالات، ولقد كان إبراهام يكتب الشعر فعلا يومئذ ويقرؤه على خلاّنه، وصارتْ للشاعر برينز منزلة في نفسه لا تسمو عليها غير منزلة شكسبير، ولقد كان يكرر ما يعجبه ويكتبه في سجل ويعاود النظر فيه، وعرف ذلك عنه منذ تعلّم القراءة، فاستوى له من ذلك قدر من بليغ الكلام، تأثرت به نفسُه واستقام به لسانُه»، وصاحبَ ذلك شخصية جادة متفردة، حيث عرف «الناس إبراهام فوق ذلك باستقامته، فما عهدوا عليه من سوء قط، كان لا يعرف الخمر ولا الميسر ولا يقرب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وكان يشغل فراغه بالقراءة كعادته منذ تعلم القراءة، وكثيراً ما رآه المارة وقد استلقى على ظهره في الحانوت ورفع أمام عينيه كتاباً فما يضعه إلا حتى يقصد إليه مشترٍ ثم يعود إليه متى انصرف، ويظل يقرأ في غير ملل، ولَكم كان يتعجب بعض من يراه إذ يسمعونه يجهر أحياناً بقراءته ثم يقفز واقفاً إذا أعجبته عبارة فيرددها مرات ثم يثبتها في قرطاس»[1]. ماذا لو خلتْ حياةُ لنكون من هذا النوع من التخطيط القرائي والهمة القرائية والتركيز العالي؟ لو خلتْ: كان مجرد نجار أو حتى بائع حطب!

التركيز القرائي عضيد للتخطيط القرائي، فلو خطط القارئ واستفرغ وسعه في ذلك، دون أن يكون ذا تركيز جيد وكافٍ، فلن يكون بمقدوره أن يُفيد كثيراً من هذا التخطيط، وحالة لنكون ضمن الشواهد على ذلك. يقوّي ذلك، ما خلُص إليه علمُ الأعصاب الذهني الحديث، ومن بين النتائج المهمة، تلك النتيجة التي تذهب إلى تأكيد أن التعلم يحدث بصورة جيدة، حينما ينجح القارئ أو المتعلم في

(١) محمود الخفيف، أبراهام لنكولن، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٤، ص ١١، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٤٥.

توجيه كل مصادر الانتباه نحو الشيء المقروء، مع تحذير العلماء المتخصصين مما يسمونه بـ الانتباه الموزع أو المشتت Divided Attention، حيث يؤثر سلباً على فعالية الذاكرة وعمليات ترميز المعلومات، مما يصعّب عمليات استرجاع المعرفة[1]. وما سبق يجعلنا نقرر بأن التخطيط القرائي الجيد يقتضي هندسة ذكية للانتباه وبناءً جيداً للذاكرة وتفعيلاً لباحاته الواعية وغير الواعية، ضمن خُطاطات ترميزية ملائمة.

بديل القراءة بحسب الخطة يفترض أن القارئ لديه الوعي والقناعة بالقراءة الفلسفية في مرحلة قرائية معينة. يقترب هذا البديل من وضعه المثالي، إذا كان الوعي والقناعة متقدمة، بحيث تتيح للقارئ أن يزمّن نفسه بشكل مبكر، على أن القارئ لا يعدم فائدة حتى لو كان ذلك متأخراً بعض الشيء، ولا سيما أن التوقيت الذي نعالجه في هذا الفصل لا يتضمن فقط العنصر الزمني المحض، حيث يشمل جانب ترتيب المقروءات في حقول معرفية متنوعة. هذان المساران من التزمين والتخطيط للقراءة الفلسفية يتكاملان من الناحية التنظيرية والتطبيقية، وهما يستحقان معالجة خاصة، وهو ما سيكون عبر هذين المحورين الفرعيين، يمثل الأول فيهما المادة، ويجسد الثاني الصورة.

١-١ تزمين القراءة الفلسفية

هذا المسار يركز على عنصر الزمن، فيموضع القراءة الفلسفية في أزمان متعاقبة أو متزامنة، ليحقق مكاسب قرائية منشودة، وفق الرؤية

---

(١) بيرنارد بارس، نيكول قيج، المعرفة والمخ والوعي – مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٨، ص ٥٩٤-٥٩٥.

والخطة والمنهج القرائي. وحينما نكون إزاء تزمينٍ للقراءة الفلسفية على هذا النحو، فإن أسئلة أخرى تتوافد على فم المسألة: ماذا نقرأ في كل مرحلة؟ لماذا نقرأ في هذه المرحلة أو تلك؟ كيف نقرأ في كل مرحلة؟ كم نقرأ في كل مرحلة؟

توافد الأسئلة على ذهن القارئ، يشدد على ضرورة التوسل بتفكير تركيبي حيال القراءة الفلسفية؛ إذ إنها بدت كما لو كانت نموذجاً متكاملاً، كل جزء فيه يطلب أخاه، ويشد من أزره، في تعاضدية بنائية كيفية كمية. التفكير التركيبي يكون أينع إذا كان مصحوباً بوعي أعمق حيال الركائز الآتية:

١- القراءة الفلسفية في أصولها ومسائلها الكبار هي من النوع التأسيسي في جوانب عقلية ومنهجية ومفاهيمية، والقراءات التأسيسية تكون أفيد إذا كانت مبكرة ما أمكن.

٢- القراءة الفلسفية ذات طبيعة تشبيكية، فالفلسفة كانت أم العلوم، الأمر الذي يجعل هذه القراءة أنجع إذا كانت مخططة بقالب تزامني ضمن قراءات مستهدفة في حقول معرفية متعاضدة، في برامج زمنية ملائمة.

٣- القراءة الفلسفية تتسم بالصعوبة من جهة مفاهيمها ومناهجها وحِجاجها ومضامينها، مما يستلزم قراءات إثرائية متزامنة في حقول معرفية تعين على تقريب النص الفلسفي وتفهمه والتعمق فيه، والقدرة على تفعيل المقروء الفلسفي وتطبيقه، كالقراءة في أصول الفقه واللغة والأدب وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ.

٤- القراءة الفلسفية تتعمق إذا خامرتها تطبيقات عملية، مما يعني نجاعة ربطها زمنياً بتمارين عملية في هذا الحقل أو ذاك، سواء كانت هذه التمارين قرائية أم منهجية أم كتابية أم خليطاً من ذلك كله، أكان ذلك بقالب فردي أم جماعي، ولكل فوائده.

تزمين القراءة الفلسفية ليس خِلواً من الإشكاليات التي تفتقر لمعالجات ذكية ملائمة. يصعب تصيد كل الإشكاليات المحتملة والإحاطة بها، مما يلجئنا إلى تخير بعضها، لتكون بمثابة الأمثلة على المقاربات المقترحة، وللقارئ أن يطور مقاربات حيال الإشكاليات الأخرى التي لم نتعرض لها.

من هذه الإشكاليات ما يتعلق بمسألة تحديد المقروء الفلسفي، إذا كان القارئ بصدد التخطيط للقراءة الفلسفية وجعلها في المراحل الأولى من القراءة، فمَنْ يحدد له المقروء الفلسفي إذا كان عمره البيولوجي أو القرائي لا يخوله فعل ذلك؟

هذه معضلة حقيقية. ليس ثمة بد من اللجوء إلى مرجعية قرائية موثوقة. هذا يقودنا إلى مسألة الثقة[1] ومعاييرها في طلب المشورة القرائية، فمن ذا الذي يستحق أن يثق به قارئ غض؟ الإنسان كائن وثوقي، فلا يسعه إلا أن يثق بأطراف خارجية، وفق معايير مرجعية

---

(١) هذه المسألة مبحوثة فلسفياً في مقاربات عديدة، ومن ضمنها: المقاربات المعالجة للثقة في سياق العقل والأخلاق، مع التمييز بين مفاهيم متشابكة من قبيل: الثقة، الاعتماد، الاطمئنان، الائتمان، الشهادة. انظر مثلاً: أولي لاغرسبيتز، **الثقة والأخلاق والعقل البشري**، ترجمة: مصطفى سمير عبدالرحيم، بيروت: الراوفد، ط١، ٢٠٢١.

سياقية معينة، وذلك أننا «ملتزمون تجاه بعضنا البعض، ونتحمل المسؤولية تجاه بعضنا البعض»[1].

ثقة القارئ في المرجعية القرائية تنبني عموماً على مكونين رئيسين، وهما:

١- الخبرة المعمقة في الحقل المقروء وأدبياته.

٢- الاكتناز الإيماني والأخلاقي.

ولضمان نجاعة المشورة المرجعية في القراءة، نضيف لهما مكوناً ثالثاً، وهو:

٣- الذهنية التخطيطية المنظمة الممرحلة.

المكونات السابقة، تفيد بأنه ليس ثمة مرجعية قرائية عامة، أي في كل الحقول المعرفية، وقد يحدث في بعض الأحايين وجود مرجعية موسوعية، لها دراية في حقول معرفية عديدة، مع إحاطة عجيبة بأدبياتها في جوانبها البنائية والنقدية، وهذا في حكم النادر، وبالأخص بعد تشقق المعرفة وتوسعها الهائل في العصر الحديث.

وبالنظر إلى ضخامة الحقل الفلسفي وتفجر أدبياته وتكثر نصوصه، فقد يكون القارئ في الفلسفة بحاجة إلى عدة مرجعيات قرائية، لا سيما إن كانت المسألة دقيقة متخصصة، فمن يفيدك حول أدبيات الفلسفة العامة، قد لا يفيدك بخصوص أدبيات متخصصة أو متعمقة في: الفلسفة التحليلية، أو فلسفة اللغة، أو فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقا، أو الفلسفة الظاهراتية أو الفينمينولوجية، أو الفلسفة

---

(١) لاغرسبيتز، **الثقة والأخلاق والعقل البشري**، ص ٢٤٩.

والجسد، أو فلسفة الأخلاق، أو فلسفة التقنية، أو فلسفة القانون، أو الفلسفة الحيوية، أو فلسفة العلم.

١-٢ تخطيط القراءة الفلسفية

هذا المسار (=الصورة) يكمل سابقه (=المادة)؛ إذ إنه ساع لجعل الفعل القرائي مبرمجاً في مراحل مرتبة بقوالب متعاقبة ومتزامنة؛ وفق غايات قرائية محددة. تفيد الممارسة العملية بأن البعض يخسر كثيراً حينما يستبعد فكرة التزامن في أداء مهام حياتية، ومن ذلك المهام القرائية، حيث يتوهم أن التميز يقتضي دوماً التركيز بدرجة عالية على الشيء المنفذ، وبهذا يقصي فكرة التزامن، فلا ينفذ المهام إلا وفق ترتيب تعاقبي صارم، وهذا خطأ كبير.

الأمر بخلاف ما يتوهم التعاقبيون، فبعض المهام القرائية لا تحقق المكاسب المرجوة بمستويات عالية، إلا إذا كانت تزامنية، حيث تعمل المعرفة بمختلف مساراتها كشبكة تتعاضد أجزاؤها ويسند بعضها بعضاً بصور متنوعة، إلى درجة تبدو كما لو كانت مثل لعبة القطع الملونة، إذ تحتاج إلى تحريك القطعة الزرقاء وإنزالها تحت لبعض الوقت، وجر الخضراء تجاه اليمين، لتكون قادراً على موضعة الصفراء في مكانها، فيكتمل العقد الأصفر، فتحقق بذلك النصر. المعرفة، تعمل بشكل مشابه، مما يوجب تعويد الذهن على تزامنية القراءة والكتابة في حقول معرفية عديدة في الوقت ذاته.

يمكن بشكل عام، وضع القراءة الفلسفية في ثلاث مراحل كبار، ويمكن لنا أن نشير إلى بعض الأبعاد والملامح لكل مرحلة، كما في الجدول أدناه:

الجدول (٤)

أهم الأبعاد والملامح التخطيطية لمراحل القراءة الفلسفية

المراحل القرائية	أبعاد وملامح كيفية	أبعاد وملامح كمية
المرحلة التأسيسية	- استشارة مرجعية قرائية موثوقة. - تقرير مبدأ القراءة المتأنية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة.	- تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي (لتكن مثلاً ٥-١٠). - تحديد الكم القرائي من القراءات الإثرائية.
المرحلة المتوسطة	- تفحص قائمة النصوص المقترحة والتأكد من نجاعتها. - تقرير مبدأ القراءة التفسيرية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة.	- تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي (لتكن مثلاً ١١-٢٠). - تحديد عدد مرات تكرار قراءة النصوص.
المرحلة المتقدمة	- تقرير مبدأ القراءة المباشرة للفلاسفة الكبار (دون توسط الشراح وغيرهم). - تقرير مبدأ القراءة التطبيقية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة. - التخطيط لأعمال تطبيقية.	- تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي. - تحديد عدد التطبيقات العملية. - تحديد عدد المنتجات التطبيقيات (تحليلات منجزة، نصوص مكتوبة، نماذج عمل للإنتاج أو الابتكار الصناعي أو التقني أو غيره).

مع أهمية الترتيب والتخطيط للفعل القرائي، فقد لا يكون هذا المسار متاحاً للقارئ في الحياة العملية، إما بسبب ضعف الوعي حيال الفعل التخطيطي ذاته، أو من جراء عدم وجود مرجعيات قرائية موثوقة راغبة في مساندة أعمال التخطيط للقارئ، أو يكون ذلك بسبب أن القناعة بالقراءة الفلسفية جاءت في وقت متأخر بعض الشيء، مما يفوّت فرصة التخطيط عليه، على أننا نشدد على إيجاد توليفة تخططية جيدة في الفعل القرائي، ولو بطريقة تقريبية. تشهد الممارسات العملية، أن ثمة فرقاً كبيراً في النتائج التي يحققها القراء، وفي رأيي أن ذلك يعود في قسط كبير منه إلى الجوانب التخطيطية، وقد عاينتُ ذلك شخصياً في نماذج قرائية عديدة.

التخطيط القرائي مفيد لكل القراء، في كل آن وطور، على أن قيمة التخطيط القرائي تكون أكبر لشرائح قرائية معينة، ومن هذه الشرائح ما يلي:

١- **القراء العلماء**. من يعد نفسه ليكون عالماً أو خبيراً في مجال محدد، فإنه مفتقر لقدر كاف من التخطيط القرائي في قوالبه التعاقبية والتزامنية، لضمان تشييد بناء فكري ومنهجي وعلمي متماسك، يمكّنه من القبض على مفاصل حقول معرفية والتشبع بإطارها العلمي، والإفادة الموقوتة من عتادها المنهجي.

٢- **القراء الكتّاب**. من ينذر نفسه ليكون كاتباً مُجيداً في مجالات معرفية معينة، فإنه بحاجة إلى لملمة باقة متنوعة من المهارات المنهجية والمفاهيمية والأسلوبية التي ينتزعها من حقول معرفية، الواحد تلو الآخر في سياق زمني

تخطيطي، في حُلة تعاقبية وتزامنية ملائمة. في هذا الفسطاط، يخرج علينا **عباس محمود العقاد**، ليقول: «ولم أكن قارئاً إلا لأنني سأكون كاتباً يوماً من الأيام متى تيسرت الأداة»، ويفصح عن جانب من جوانب التخطيط القرائي المبكر، حيث يقرر: «إنني منذ بلغتُ سن الطفولة وفهمت شيئاً يسمى المستقبل، لم أعرف لي أملاً في الحياة غير صناعة القلم، ولم تكن أمامي صورة لصناعة القلم في أول الأمر غير صناعة الصحافة»[1].

التخطيط الممرحل المزمن للقراءة الفلسفية كما في الجدول السابق يحتاج إلى بلورة إطار كيفي كمي، لتحديد المعالم الأساسية في هذا التخطيط. فمثلاً: ذكرنا في المثال السابق أن التخطيط جرى على ثلاث مراحل: تأسيسية ووسطى ومتقدمة. ما ضابط المرحلة التأسيسية؟ وما ضابط الوسطى والمتقدمة؟ كيف نوصف كل مرحلة؟ وكم عدد الشهور أو السنوات لكل مرحلة؟ من الواضح أنه ليس ثمة إجابة محددة صالحة لكل حالة قرائية، إذ لكلٍّ غاياته وأوضاعه واحتياجاته، أو لنقل مقاساته القرائية. وهذه المسألة تغتني بالمشورة القرائية المرجعية.

٢- القراءة بحسب الحاجة

قد يفلت زمامُ التخطيط القرائي من قبضة القارئ لسببٍ مما ذكرناه آنفاً، فلا يكون ثمة مفر حينذاك من لَبوس الحاجة، فيعمد إليه القارئُ، ويتقي به زمهريرَ المنهج وسُعارَ المفهوم، فيقرأ هذا النص

(١) عباس محمود العقاد، حياة قلم، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣، ص ٧، ١٣.

الفلسفي أو ذاك، متى شعر بأنه سيعينه على نوائب الفهم وعاديات التفسير ومكدرات التطبيق. تتفاوت الآثار المترتبة على مقاربة القراءة بحسب الحاجة وفق مستويات القراء والسياقات القرائية المختلفة، ومن ذلك ما نعالجه في هذين المحورين.

٢-١ قارئ متصيد لنص فلسفي

هذه المقاربة ذات طابع عملي صرف، وهي تعني أن القارئ ليس لديه قائمة بمقروءات فلسفية بقالب مخطط وبرامج زمنية، فهو يقرأ في الفلسفة بحسب الحاجة فقط. هذه المقاربة العملية تكون مجدية في العادة للقراء المتقدمين؛ إذ إنهم يدركون ببصيرة عالية متى يتحركون صوب نص فلسفي معين، فيصيبون منه حاجتهم بالقدر المطلوب، بأقل الجهود والأوقات الممكنة.

هذا أمر جلي، وليس ثمة إشكاليات معقدة تحوطه في أكثر الحالات التي نتصورها. وذلك أن القارئ المتقدم في الأغلب يكون قد أسَّس نفسَه بما يكفي من الذخائر الفلسفية والمنهجية والمعرفية، وقد يجمع مع ذلك إحاطة جيدة بالأدبيات الفلسفية الملائمة له، وفي هذه الحالات، تغدو هذه المقاربة رائعة، بل قد تكون هي الخيار الأفضل.

أما إن كان لا يتوفر على معرفة جيدة في الأدبيات الفلسفية، فيكون مُطالباً آنذاك بالإفادة من مشورة مرجعية متخصصة. والأصل أن لا يكون ذلك عسيراً عليه؛ إذ من عادة القراء المتقدمين تكوين شبكات قرائية متخصصة وعميقة وبعضها يكون عابراً للتخصصات، مما يُيسر الحصول على المشورة المرجعية، متى احتاج إليها.

لنضرب على ذلك أمثلة عملية. ثمة قارئ متقدم، يعد العدة لإلقاء ورقة عن حقل الأدب وإسهاماته المعرفية المتنوعة على مجموعة من المثقفين. وفي خضم الاستعداد للورقة، طلب منه المنظمون الاستعداد للإجابة عن سؤال أعجزهم، مفاده: هل الأدب علم كالفيزياء والرياضيات؟ متى يكون الأدب علماً؟ مطالبين إياه بمعالجة فلسفية.

قارئنا المتقدم هذا على إطلاع جيد بالنصوص الأدبية التي تناولتْ مدى علمية الأدب بقالب منهجي متفلسف[1]، ولكنه لم يقف على نصوص فلسفية محضة أو متخصصة تعاركتْ مع هذا السؤال الشكِس. هو يعلم أن ثمة حقلاً يُسمى بـ فلسفة العلم أو فقه العلوم أو الإبستمولوجيا، وبأن هذا الحقل هو مظنة المعالجة الفلسفية التفصيلية لهذه المسألة، ولكنه لا يعرف المراجع الملائمة له.

اتصل بصديق «إبستمولوجي»، طالباً منه المعونة في الدلالة على مراجع مناسبة. أحاله الصديق إلى كتابي: **منطق البحث العلمي** لـ كارل بوبر، و**بنية الثورات العلمية** لـ توماس كون، مضيفاً: وإن أردتَ التوسع أكثر فعُد إلى نصوص: إمري لاكاتوش «**العلم والعلم الزائف**»، وبول فيرابند «**ضد المنهج**»، ولك أن تقرأ في ... حينها قاطعه بهدوء

---

(١) من قبيل: عودة، **تكوين النظرية**؛ زياد، **آفاق النظرية الأدبية**؛ عبدالرحيم جيران، **سراب النظرية**، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣؛ محمد الكحلاوي، **النظرية والمنهج - في النقد والقراءة وتحليل الخطاب**، أبها: نادي أبها الأدبي، ط١، ٢٠١٦؛ حميد لحمداني، **الفكر النقدي الأدبي المعاصر - مناهج ونظريات ومواقف**، فاس: المؤلف، ط٤، ٢٠١٨؛ ريمند وليمز، **الماركسية والأدب - في النقد الأدبي والنظرية الثقافية**، ترجمة: عهود المخيني، بيروت: الروافد، ط١، ٢٠٢٠؛ الدّغمومي، **نقد النقد - وتنظير النقد العربي المعاصر**، ٢٠٢١.

صاحبُنا، قائلاً: متى رأيتني أقرأ في نصوصكم الوعرة هذه؟ أعرف هذه المراجع من حيث الجملة خاصة الشهيرة منها، ولكنني كنت أسال عن نص فلسفي يجمع شَتات المسألة ويلمُّ الأقوالَ المحورية بقالب أدبي شيق. افتر المستشار عن ابتسامة الظفر، قائلاً، وهذه النصوص عديدة أيضاً. دون إبطاء صاحبنا، يرد: يكفيني مرجع جيد واحد، يا سيدي. أشار المستشار إلى كتاب: «**الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**» لـ عادل مصطفى. قرأه صاحبنا ووجد أنه يكفي للقيام بالمهمة، وفكر أن المسألة جديرة بمزيد من التفكير وربما الكتابة في وقت لاحق، فشكر في قلبه من ورَّطه بذلك السؤال.

هذا مثال ثانٍ. سمع قارئ مثقف مقولة لأحدهم، يذهب فيها إلى أنه لا يمكن تأسيس منهجية علمية نابعة من الفكر العربي الإسلامي، لحيثيات لم يقتنع بها صاحبُنا، بيد أنه لم يُحر جواباً مُسكتاً حيال أصل المسألة. بعد المشورة المرجعية من متخصص، تبلَّغ أن ثمة نصوصاً كثيرة، قد أُعدت في هذا المجال، وهي متنوعة المستويات والعمق والصعوبة والتفصيل. ولمثل غرضه الفارط، ربما يكفيه أن يطلع على كتاب حديث بعنوان «**نحو منهجية علمية إسلامية – توطين العلم في ثقافتنا**» لـ يُمنى طُريف الخولي، مُطلِعاً إياه على بعض العناوين الواردة في فهرس الكتاب، ومنها:

١- ما قبل المنهج وما حوله: مقدمات راسمة.
٢- فلسفة العلم ومنهجه في الإطار الحضاري.
٣- المنهجية الإسلامية تأطيراً ومأسسة وتقويماً.
٤- القراءاتان منطلق المنهجية الإسلامية (قراءة الوحي المسطور، وقراءة الوحي المنظور).

٥- التوحيد مرتكزاً.
٦- قيم إسلامية ضابطة للمنهج.
٧- نموذج العلم العربي مفضياً إلى العلم الحديث.
٨- التأصيل المنهجي: علم أصول الفقه .. معاصراً.

أراد المستشار أن يُكمِل سردَ بعض العناوين الأخرى، التي يراها جاذبة لصديقه، إلا أن صاحبنَا أوقفه جذِلاً: عظيم، عظيم! يبدو أنه نص متين ومُلهِم. سوف أقرؤه قراءة متأنية، وبخاصة أن لدي اهتمامات وقراءات موسَّعة في علم الأصول. وأردف قائلاً: ربما يكون فاتحة تطبيق عملي في تخصصي، حيث اشتغل بموضوع أصولي، ناوياً التقدم به في دراستي للماجستير. وأنهى حديثه: ساءتني مقولة المتحدث ابتداء، بيد أنها جرتني إلى هذا الكنز توسطاً، ولعلي أحمد العاقبة انتهاء.

وفي الحياة الثقافية العربية، نلتقط مثالاً حدث لأحد كبار القراء في العصر الحديث زكي نجيب محمود، حيث سأله قارئ جاد عن كتب يقرؤها حول الفلسفة ليرفع جهله عنها، فلم يناوله مستشارُنا نصوصاً فلسفية بصورة مباشرة، بل رغب عن هذا إلى مسلك تطبيقي اختباري، حيث يقول: «لا، لن أقدم لك ما تريد جاهزاً على طبق من فضة، بل سأعرض عليك موضوعاً يمس حياتنا الثقافية والفكرية في الصميم، وسنحاول تحليله معا، وفهمه معاً، وتعاونني وأعاونك، حتى إذا ما انتهينا معاً إلى نتيجة ترضينا، فعندئذ فقط سأجيب لك عما جئتني لتستوضحه. فقال الشاب في فرحة وثقة بنفسه: لك عليَّ ذلك».
وُفِّق القارئُ الطموحُ في المهمة التحليلية المطلوبة، وأبدى ذكاءً وعمقاً جعلا المستشار يجيب عن سؤاله حول الفلسفة، حيث رد عليه

المستشار القرائي بالقول: «ونعود الآن إلى سؤالك الذي جئت من أجله، وهو: ما الفلسفة؟ وجوابي هو أن الفلسفة منهج فكري، يبدأ دائما من السطح الفكري الذي يعيشه الناس، ثم يأخذ في الغوص تحت هذا السطح، ليصل آخر الأمر، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذي يجري على السطح -من جهة - وتشير بالتالي إلى ما كان ينبغي أن يكون، والحوار الذي أجريناه اليوم معاً، هو مثل متواضع للفكر الفلسفي كيف يعمل»[1].

٢-٢ جهل منتهٍ بخسائر معرفية

الإشكالية كامنة في القراء المبتدئين أو المتوسطين الذين لم ينخرطوا في فعل تخطيطي وبرمجة زمنية للقراءة الفلسفية لسبب أو لآخر. تتضخم الإشكالية إذا كانوا لا يتوفرون على أي قراءات فلسفية تذكر، مما يشي بفقدان الوعي إزاء إمكانات الفلسفة في أن تسعفهم في هذا الجانب أو ذاك. هولاء واقعون في فخ قرائي أو كتابي، منهجي أو مفاهيمي أو أسلوبي. إنهم عالقون هناك. هم فاقدون للإدراك بكيفية الانعتاق منه.

الحقل الفلسفي برمته يقع خارج وعيهم القرائي وربما المعرفي، حيث لا تقوم فكرة في أذهانهم بأن ثمة إسعافاً محتملاً يردنا عبر هذا النص الفلسفي أو ذاك، وهذا على افتراض أنه بالفعل مُسعف في هذه الورطة، إذ قد لا تكون الفلسفة كذلك في حقيقة الأمر، ويكون الغوث

---

(١) زكي نجيب محمود، في مفترق طرق، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢١، ص ١١-١٧، ولك أن تتابع بقية هذه السردية التحليلية الشيقة للقضية المطروحة، وهي: تحديد النسل وكيفيه تنظيمه.

الحقيقي مستمداً من حقل معرفي آخر كالمعرفة الدينية أو العلمية أو الأدبية، ولكننا نحتفظ بفرضية إسعافية النص الفلسفي، لأنه رحى تحليلنا في هذا المبحث.

كونه عالقاً في إشكالية مُقعِدة، قد يتسبب في عدم إكمال المعالجة أو الفهم للظاهرة أو الموضوع محل القراءة أو التفكير أو الكتابة، إن لم يكن ثمة مشورة مُنقذة في وقت مواتٍ، فتُعلِمه أن الحل قابع في هذا النص الفلسفي أو في تلك المهارة أو ذاك المنهج أو المفهوم الفلسفي. توقفه عن إكمال المسيرة أو المهمة المعرفية، يعني أنه سيطوِّق نفسَه بالجهل حيال هذه الظاهرة أو الموضوع. إنه جهل منتهٍ بخسائر معرفية أو قرائية. هنا، يَحسن بنا استدعاء مقولة تراثية عبقرية، حيث يُروى عن يحيى بن خالد، أنه قال يوماً لابنه ساعة مشورة معرفية: «عليك بكل نوع من العلم فخذ منه، فإن المرء عدو ما جهل، وأنا أكره أن تكون عدو شيء من العلم»[1].

لو كان هذا القارئ قد ألمَّ بشيء من الفلسفة، ولو ماهيتها ووظائفها وإن بالجملة، فسيكون قادراً حينها على تبين أنها مفيدة في حالة أو أخرى. لنطرح مثالاً عملياً. ثمة قارئ نشط رغب في تشخيص نوعي (كيفي) لظاهرة الاستهلاك المادي في مجتمعه المحلي وكتابة نص حول ذلك، وخلص إلى نتائج تخالف السائد، حيث انتهى إلى أن هذا الاستهلاك باتَ يُصنعُ بتأثير متنامٍ من جراء النيوليبرالية (الليبرالية الجديدة) التي غدت أيديولوجية عند كثيرين. خالفَ بمثل هذا الرأي السائدَ مما أوجبَ عليه القيام بالتسويغ، إذ قيل له: نتائجك ليستْ

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، مكتبة الحياة، ١٩٨٦، ص ٤١.

سليمة؛ لأنها مخالفة لما هو معروف، أو لكونها عاندت النتائج السابقة في الأدبيات.

شعر قارئُنا أو باحثُنا بأنه عالق وسط الطريق. إلى أين يتحرك، وكيف يبرر نتائجه ويدافع عنها؟ لو كان هذا القارئ جاهلاً بالمقاربة الفلسفية للظواهر، ولم يتوفر على مشورة مواتية في حينها، فلربما أدى به ذلك إلى إحراق نصه ودفنه في مقبرة النصوص غير المنشورة أو غير المفعَّلة، في تجسيد لما أسميناه بالجهل المنتهي بخسائر معرفية.

ماذا لو بترنا ذيل السردية السابقة، وركبنا بدلها نهاية أكثر إيجابية، فنفترض حينها أن القارئ توصّل إلى مشورة مرجعية جيدة، تقول له: لُذ بالمقاربة الفلسفية يا صاحبي، ففيها التسويغ المقنع. ثم أضاف: تنهض المقاربة الفلسفية على تفنيد فرضية أن هدف التشخيص أو التحليل للظواهر إنما هو من أجل توكيد المؤكد، والإبقاء دوماً على النظرية أو النموذج التفسيري على قيد الحياة أو التأثير. وحين استثقل صاحبنُا الرجوع إلى الكتب الفلسفية المتخصصة المطوّلة، للجفوة القرائية بينه وبينها، طلبَ منه التوصية بنص فلسفي رشيق غير متخصص. احتاج المستشارُ لبعض الوقت، ليجد بغيته، ثم دفع بكتاب ضد الراهن، مشيراً إلى الصفحة الخامسة وما بعدها. توجَّه صاحبنُا إلى الكتاب فوجد ما نصه (ننقل نصاً طويلاً بغية إيضاح أبعاد المثال):

«على هذا النحو، تغدو الفلسفة سعياً وراء إحداث الفجوات فيما يبدو متصلاً، وخلق الفراغ فيما يبدو ممتلئاً، وزرع الشك فيما يبدو بدهياً .. الفلسفة، إذن مقاومة تعمل في جبهات متعددة، أي تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس الامتلاء والتطابق والتقليد. لن نسهل علينا

المهمة، ونقول إنها بذلك تعمل ضد الأيديولوجيا [= هل يشير إلى النيوليبرالية في مثالنا، يتساءل صاحبنا؟!]، باعتبار أن الآلية الأيديولوجية أساس تقوم على كل هذا، فهي إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج، وهي الأسمنت الموحد للمجتمع، المغلِّف لتناقضاته، المقنع للاختلافات فيه، الباث لنوع من الرأي الذي يكبِّل التفكير، ويخنق كل روح انتقادي .. لا شك أن القارئ [صاحبنا في المثال] يخمِّن أنني أشير هنا إلى الربط الذي يضعه دوبور في **مجتمع الفرجة** بين الفرجة والأيديولوجيا، عندما ينتهي إلى القول بـ «أن الفرجة هي الأيديولوجيا بلا منازع» .. ذلك أن هاته الآلية [الأيديولوجيا: النيوليبرالية، كما قد يقول صاحبنا] لم تعد اليوم تتمثل لا في قلب الواقع، ولا في تشويهه، ولربما ليس أساساً حتى في تغليف تناقضاته، وإنما أصبحت تتمثل في خلقه. لا نقول إنها تخلق الواقع، وإنما تخلق شيئاً من الواقع، تخلق ما يعمل كواقع .. الإيديولوجية هي ما يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدائم على أنها كذلك. والفرجة انفراج وفوهة وابتعاد ..»[1].

وبعدها، أدرك صاحبُنا أنه التقط خيط الحِجاج وإبراة المقاربة، فجعل ينسج حِجاجه وفق معالجة محوطة بالحيثيات المؤيدة والشواهد الدالة على نجاعة النتيجة التي خلص إليها، فاندفع في كتابة نصه وسعى إلى نشره.

قد يكون القارئ على بينة من أمره، من جهة المسار القرائي الملائم له، أهو القراءة بالتخطيط أم القراءة بالحاجة، وقد لا يكون كذلك. في الحالة الثانية، يمكن أن يُصار إلى طلب مشورة قارئ خبير، ولعل السير الذاتية لكبار القراء تكون مفيدة في بعض الجوانب، مع

---

(١) عبدالسلام بنعبدالعالي، ضد الراهن، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠٠٥، ص ٥-٦

ضرورة مراعاة الفروقات من جهة الغاية والتخصص والمستوى ونحو ذلك حال استقبال أي مشورة قرائية، سواء كانت بشكل مباشر أو غير مباشر. عموماً، نُعيد التأكيد على أن القارئ الجيد هو من لا يُخلي نفسه عادةً من قدر من التخطيط والترتيب، بقالب أو آخر.

الفصل العاشر:

أتؤثر الفلسفة على الدين؟

الفصل العاشر: أتؤثر الفلسفة على الدين!

جدير بالقارئ «أن يحسن الظن، وأن لا يبادر إلى الطعن، حتى يجيد النظر، ويحقق ما أنكر».

القاضي عياض

هولاء المثقفون الغربيون، هم أشخاص بقدر ما نعرفهم نبتعد عن أنفسنا!

علي شريعتي

في الفصل الثالث تعرَّضنا لجوانب تماستْ عندها الفلسفةُ مع الدين، في محاولة لبيان التموضع الرشيد للتفاعل المعرفي بينهما بطريقة تصالحية تكاملية، فرسمنا خطاً مائزاً لطيفاً بين: المعرفتين الدينية والفلسفية، بجانب المعرفتين الأدبية والعلمية، في توليفة معرفية تعاضدية، في المناهج والمفاهيم والأساليب والنتائج التي تخلص إليها كل معرفة من هذه المعارف، في ظل غايات ووظائف معرفية لكل منها.

هذا التعرض إن قُدِّر أنه يحمل قدراً من النجاعة التنظيرية، فإنه ليس كافياً أن يكشط الجفاء ويزيل الفجوة بين الفلسفة والدين في الأدبيات والأذهان على حد سواء، مما يضطرنا إلى مواجهة هذه المسألة بجلاء وجسارة، متجنبين الاختباء وراء تضاعيف لغة موغلة في الترميز أو الإجمال، بغية الانفكاك أو التهرب من دفع كلفة المواجهة السافرة مع هذه الإشكالية الحاضرة، ماضياً وراهناً.

على أننا لن نبرح فضاءات المنهجية والإنصاف في التناول والتشخيص، وباحات الشمول والهدوء في البلورة والمعالجة، فنُقرّ بما يجب الإقرارُ به من السلبيات والتحديات ونسعى لمعالجتها ما أمكن، وندفع ما يُتوهم وجوده أو تأثيره، عارضين للمشهد كما هو، دون تزييف أو تصنع أو تكلُّف، علّنا بذلك نسهم في ترشيد الحوار بين محبي الفلسفة ومعارضيها في سياقنا العربي الإسلامي، لتكون الفلسفةُ من ثمَّ جزءاً من الحل لا المشكلة.

يطرح معارضون للفلسفة أن الفلسفة تتمرد على الدين والإله وقد تتبجح بهذا، فهل هذا صحيح؟ ثمة من يجيب من المتحمسين للفلسفة بأن هذا هراء وتلفيق، وقد يذهب بعضهم إلى أنه ضرب من الجهل أو السطحية أو التفكير الديني الرجعي، فالفلسفة قائمة على الحرية الفكرية التامة، إذ يسعها مساءلة كل شيء بأي طريقة شاءت. هل هذا صحيح؟

هذان الموقفان مُنتصبان في أدبياتنا منذ قرون، وتمتلئ الأدبيات بالجدل الطويل حولهما، في طيف متنوع من القبول والرفض لهذا التوصيف أو ذاك. وهذه المسألة معقدة متشابكة، ويخرج عن طوقنا الإحاطة بكل أبعادها وملامحها، مما يدفعنا إلى تقديم مقاربة تلائم عنوان الفصل، وتسهم في تثبيت التموضع الرشيد للمعرفتين الدينية والفلسفية على النحو الذي ذكرناه آنفاً.

مقاربة هذه الإشكالية الكبرى تتأسس على التمييز المنهجي بين نوعين من الفلسفة: الفلسفة المتمردة، والفلسفة المؤمنة[1]. كلتاهما

(١) ثمة من يستخدم هذه المصطلحات وأمثالها وفق مقاربات وغايات متنوعة؛ سواء في الأدبيات العربية الإسلامية أو في الأدبيات الغربية، انظر مثلاً: أبو يعرب =

يقوم على فكرتي: الاستغناء والافتقار معاً، ولكن بتوليفة مختلفة من جهة الابتداء والانتهاء، فالأولى مستغنية مفتقِرة باستغنائها، والثانية مفتقِرة مستغنية بافتقارها. سنتناول كل فلسفة وفق هاتين الدلالتين، مُعرِّجين على أبرز سماتهما، بقدر من التفصيل الملائم.

١ـ الفلسفة المتمردة: فلسفة مُستغنية مُفتقِرة

لا يمكن لقارئ جيد في الأدبيات الفلسفية أن تخطئ عينُه الطروحات الفلسفية المتمردة على الدين والإله، في أطروحات ومقاربات جانحة جامحة متكبرة. نعم، تعج الأدبياتُ بمثل هذه الأطروحات والمقاربات، وبالأخص في الأدبيات الغربية منذ نهاية القرن السادس عشر الميلادي، حيث تعالت الأصواتُ المناهضة للدين والتدين بمختلف أشكاله، وصولاً إلى مواقف إلحادية أو لا دينية علمانية شاملة متطرفة بشكل أو بآخر، مؤسِّسة بذلك أنماطاً من الفلسفة المتمردة ضد أي لون من الأسس المرجعية، لدرجة أنه يصح وصفها بأنها فلسفة Anti-Foundationalism أي: ضد التأسيسية المرجعية[1].

= المرزوقي، الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١؛ يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨. يتبنى مضمون الفلسفة المؤمنة كل من يصدر عن الرؤية الكلية العربية الإسلامية، وتتفاوت مستويات عمق الأطروحات في هذا السبيل. وفي هذا النص، نجهد لأن نسهم بدورنا في التأسيس المفاهيمي المتين لـ الفلسفة المؤمنة وفق هذه الرؤية، بما يتناسب مع طبيعة هذا النص وأهدافه المتوخاة.

(١) للمزيد، انظر: عبدالوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، إسلامية المعرفة، س ٥، ع ٢٠، ص ١٢٧.

من ذلك ما نجده على سبيل المثال في كتاب **عبادة الإنسان الحر** لـ **برتراند رسل**، حيث يصب جام غضبه على الدين والإله والقدر والموت، فهو يقول مثلاً: «عندما نتعلم التمرد المستكين الذي يفتقر للفعل بلا مرارات شخصية، ونتعلم كيف تستسلم أنفسنا لقانون المحتوم وندرك أن العالم غير الإنساني لا يستحق عبادتنا، سيصبح ممكناً في النهاية تغيير هذا الكون المتناقض وإعادة صياغته .. إنها لقصيرة وعاجزة هي حياة الإنسان، الذي يقع عليه وعلى سلالته النهاية المحتومة البطيئة والمؤكدة، المظلمة والمجرّدة من الشفقة»، داعياً الإنسان إلى «الاعتزاز بالأفكار السامقة التي تجعل يومه القصير نبيلاً والتي تمنحه القوة والقدرة على ازدراء الإرهاب الجبان للموت الذي هو أداة للقدر»[(١)]. أي نوع من الحِجاج المقنع توسل به رسل على هذه الأقوال الجوفاء؟ هل تستحق مثل هذه النصوص المتمردة القراءة؟ هل ثمة منهج أو مقاربة جديرة بالتأمل أو التفحص في هذه النصوص الوقحة؟ ليس ثمة شيء غير الأيديولوجيا المغلظة، التي تجدلُ حبالَ فلسفتها على عقدة التمرد الطفولي النزق، ثم تهذر.

الفلسفة المتمردة حينما نحللها ونجرّدها ونعيد تركيبها، نجدها راجعة في كل أنماطها وتمظهراتها إلى فكرة واحدة في نهاية المطاف، وهي فكرة الاستغناء، أي: استغناء الإنسان عن الإله والاكتفاء بذاته فقط[(٢)]، ومن يستغني ابتداء يفتقر انتهاء. أي: من يتخذ الاستغناء فلسفة

---

(١) برتراند رسل، **عبادة الإنسان الحر**، ترجمة: محمد قدري عمارة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩، ص ١٥، ١٩.

(٢) بتأثير من فلسفة الأغريق، درجتْ بعضُ التعاريف في محيطنا العربي الإسلامي على تعريف الفلسفة بطريقة تسفر عن طموحات للفلسفة تتجاوز فيه حدودها المقبولة ديناً وعقلاً، ومن ذلك تعريف الجرجاني، حيث يقول الفلسفة هي: «التشبه بالإله =

لـه فـي الحياة فإنه يفتقر في النهايات، وبسـبب هذا الاسـتغناء المفقر، يطغى الإنسـانُ ويسـتبد، لكونه غير شـاعر بالحاجة أو الافتقار لشـيء آخـر، فينـزع نحو الأحاديـة والامتـلاء بالذاتيـة والذاتويـة والتحيزات الجامحة.

هـذه النتيجـة المـرة تُصوِّرها ببراعة مطلقة شـذرة قرآنيـة توصيفية تشخيصية عجيبة، حيث صورتْ لنا داء الاستغناء لدى الإنسان الكلي ومـا يترتـب عليـه: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَـٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧﴾ [العلق: ٦-٧]، سواء أكان الاستغناء على المستوى الفردي في مجالات دينيـة أو فكريـة أو تجاريـة أو علميـة، إذ تكون النتيجـة مفقرة له، ومن ذلـك قولـه تعالـى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ۝١٠﴾ [الليـل: ٨-١٠] وآيـة عبـس فـي بابهـا أيضـاً؛ أو كان على المسـتوى الجماعـي في مختلـف المجالات، ومن ذلـك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُۥ كَانَت تَّأۡتِيهِمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٞ يَهۡدُونَنَا فَكَفَرُواْ وَتَوَلَّواْۚ وَّٱسۡتَغۡنَى ٱللَّهُۚ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٞ﴾ [التغابن: ٦]، ويدخل في الخسـائر الجماعية تفكك الدول حال اسـتغناء بعض الأقاليم وشـعورها بأنها مستغنية عن غيرها مكتفيـة بذاتهـا، ممـا يدفـع السياسـي إلى الإبقـاء على نـار التهديدات الخارجية أو القلاقل الداخلية مشـتعلة، بما يخفف من روح الاستغناء ويقلـل مـن مشـاعر الاكتفـاء، ويعـزز مـن ثـمَّ الشـعور بالحاجـة إلـى الاستغناء بالوحدة والافتقار إلى التماسك.

= بحسـب الطاقة البشرية؛ لتحصيل السعادة الأبدية». وبات يصل البعض بهذا التشبيه إلـى مسـتويات فجـة قبيحـة، حيـث الزعم بوجود شـبه بيـن: «وجـود الله» و«وجود الإنسـان»، و«علـم الله» و«علم الإنسـان»، بل وصل إلى حد «تأنيـس الإله»، و«تأليه الإنسان». للمزيد انظر مثلاً: عبدالرحمن، روح الدين، ص ١٩٤-١٩٦.

لا يكون التحليل الفلسفي عميقاً، إلا إذا دفعناه إلى أقصاه وجردناه وأعدنا تركيبه، لنعاين النتائج التي يمكن أن تصل إليه الأفكار أو الاتجاهات أو السلوكيات محل التحليل في نهاية مطافها، أي حينما تكون على تخوم الكلي والنهائي. فكرة الاستغناء لدى الفلسفة المتمردة تدفعها إلى صبغ كل شيء في الوجود بالاستغناء، فترى المنهج الفلاني مستغنياً عن المنهج الآخر، والاستدلال العلاني مغنياً عما سواه، وهكذا في نزعة استغنائية متطرفة. وفي هذا السبيل ذاته، نجد أن التوصيف التشخيصي القرآني يواصل تحليله المذهل للإنسان الكلي المستغني، ليصل إلى حقيقة صادمة: يتخذ المستغني هواه إلهاً يُعبد ومنهجاً يُقصد في استغناء تام عن كل مصدر معرفي آخر، فيخسر بذلك نجاعة عقله وحواسه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣].

إذن، من طبيعة فكرة الاستغناء أنها تولّد في العادة توجهاً نحو واحدية التفكير والمنهج والاستدلال، فيتجه العقل المستغني إلى منهج أو مقاربة أو دليل دون آخر، فيتورط في التضخيم من شأن هذا المنهج أو المقاربة أو الدليل على حساب ما يقابلها وما يحقق التكامل معها في المنهج والمعالجة والاستدلال، فتكون الفلسفة المتمردة نهباً للتيارات الفلسفية المتطرفة الإقصائية، وتتكور على ذاتها، مستبعدة الخيارات المنهجية والاستدلالية في قوالب من التمحّل والتكلُّف في الحِجاج، لدرجة الوقوع في الأغاليط المنهجية الشنيعة، لتبرير مواقفها الحادة وأفكارها الجزئية ومناهجها العرجاء.

بمراعاة هذا المهاد التوصيفي العام للفلسفة المتمردة، سوف

نتطرق إلى جملة من الأبعاد والسمات للفلسفة المتمردة، وهي نابعة في إطارها العام من دراسة رصينة، تتبع سلطان العميري في مجلدين كبيرين الركائز الفلسفية الغربية لظاهرة نقد الدين، قاصداً الأصول والمعاني الكلية المؤسسة لهذا النقد والبانية للرؤية الكلية تجاه الإله والدين والحياة والأسس العامة التي تحدد مسارات هذا النقد، وقد وضعها في عدة ركائز، وهي تصلح أن نتخذها سمات للفلسفة المتمردة[1].

١-١ فلسفة إنسانوية مستغنية

الفلسفة المتمردة في كثير من تمظهراتها تزعم استغناء الإنسان عن الإله جملة وتفصيلاً، نظراً لبلوغ الإنسان مرتبة العلم والإحاطة بالعالَم وظواهره المختلفة، وقدرته على بلورة إجابات شافية لكل الأسئلة، والاستجابة «العقلانية» لكل التحديات، واشتقاق الأخلاق والتشريعات المنظمة للحياة. وهذا ما يجسد وصول الفكر الغربي لنوع من عبادة العقل كما يعبر عن ذلك عبدالرحمن بدوي في كتابه عن نيتشه الذي أعلن موت الإله، وكما هو متجسد في فلسفات عديدة كفلسفة أوجست كونت، وفيورباخ.

هذه النزعة «الإنسانوية» تصل بالإنسان إلى ما يسميه عبدالوهاب المسيري بـ المرجعية الكامنة المطلقة، فالإنسان يغدو حينها مرجع

---

(١) سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط٢، ٢٠١٨، مج١، ص ٢٣٩-٤٢٥. استخدمتُ عن عمد صيغ: **إنسانوية، حِسوية، شكوكوية**؛ حيث تدل هذه الصيغة على أمرين: المبالغة في الشيء، والممارسة السلبية حياله، وكلا الأمرين حاضر في هذه المفاهيم، وفق ممارسات الفلسفة المتمردة.

نفسه، وفي هذا اغتيال لأي مرجعية متجاوزة للدين، في سعي نكد لجعل الإنسان إلهاً أرضياً مستغنياً عن الإله السماوي، مع تغليب الجانب التنافسي الصراعي مع هذا الإله السماوي.

هذه النزعة الإلحادية اللادينية المتطرفة لم تقدم أي دليل منهجي مقنع على فرضياتها الداحضة من وجوه عديدة، سوى فذلكات لغوية ساذجة، لا تخلو من الدور أو المصادرة على المطلوب وغير ذلك من الأغاليط المنهجية مع تورط بعض أطاريحها بالعدمية وافتقاد الدلالة والغائية.

العلم الحديث ذاته، يبيّن كلَّ يومٍ قدرَ الجهل الذي يسبح فيه الإنسانُ المستغني، إذ كلما علا كعبُ الإنسان في العلم، علا كعبه في الجهل أيضاً، فضلاً عن ضعف الإنسان وقدرته على الفهم والإحاطة بالظواهر، ناهيك عن مجابهة التحديات والكوارث ونحوها، مما ينسف أصل فكرة الاستغناء المتكبر الجاحد. ومثل هذا هو ما يدفع العلماء والفلاسفة العميقين إلى التواضع حيال علمهم النسبي من جهة، والإيمان بإله خالق مدبر مبدع حكيم من جهة ثانية، وهنا نتذكر الآيتين الكريمتين: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: ٨٥]؛ ﴿ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ ﴾[فاطر: ٢٨].

١-٢ فلسفة حِسّويّة مكتفية

هذه الفلسفة «الحسوية» أو «التجريبوية»، تنزع نحو حصر المعرفة الإنَسانية بما تتصيده حواس الإنسان، وبما يبلوره الإنسان من معارف داخل المعامل والمختبرات المضبوطة بمنهج التجريب وأدواته، عدا الرياضيات والمنطق، فمصدرهما الاستنتاج العقلي. وتعد هذه النزعة

بمثابة مظلة فلسفية للعديد من النزعات الفلسفية المؤسسة لظاهرة نقد الدين. ولهذه النزعة امتدادات قديمة، تصل إلى الفكر اليوناني كما في المذهب الذري المادي، وترسخت هذه النزعة بالتجريبية الإنجليزية بمؤسسيها الكبار: **فرنسيس بيكون، جون لوك، ديفيد هيوم**، ويعد كتاب لوك **مبحث في الفهم الإنساني**، دستوراً تأسيسياً للنهج التجريبي كما يقرر ذلك **برتراند رسل**، وبخاصة أن **لوك** قد أفرغ صفحة العقل الإنساني من أي قبليات سابقة، جاعلاً التجربة هي المداد لتدوين النتائج والأفكار!

ومع حماسة **لوك** للنهج التجريبي، إلا أنه لم يدفع هذه التجريبية إلى أقصاها، أي إلى تجاوز المرجعية الدينية، حيث يقر بوجود إله خالق ووجود معرفة حدسية ونحوها. منْ قام بهذه المهمة؟ إنه **هيوم** كما في كتابه **مبحث في الفهم البشري**، فقد صبغ هذا النهج بقالب حسوي متطرف، وأزاح التراث الفلسفي الحسوي المتراكم أي معارف دينية أو قبلية فطرية أو معاني كلية عن المشهد الفلسفي والعلمي، وطفق هذا التراث يعالج هذه المعارف والمعاني على أنها ضرب من الميتافيزيقا المتكلسة، العابرة إلينا من عصور الظلام والتخلف، وهذا ما حدا بـ **رسل** إلى أن يرقم **هيوم** في سجلات الفلاسفة العظماء؛ لأنه أفلح -في رأيه- في الدفع بفلسفة **لوك** **وباركلي** إلى نتائجها المنطقية!

بيد أن الأصح أن يُقال أن النزعة الحسوية دفعتْ في نهاية المطاف لوك ورسل ومن لف لفهم إلى أنماط من اللاأدرية والإلحاد، وتأثرتْ بهذه الحسوية المغلظة فلسفات عديدة كالماركسية وتيارات من الوضعية والبرجماتية. ففي إطار الوضعية في تيار منها، نلفي تعويلاً

مطلقاً على مبدأ التحقق المنطقي، في قالب يجسد منطقوية متطرفة، تحصر المعرفة في الحِجاج المنطقي الذاهب إلى الربط بين معاني العبارات وطرائق تحققها في الواقع، بحيث لا يكون ثمة أي معنى لأي جملة خبرية إلا بقدر ما يتحقق منها تجريبياً في الواقع، وهي راجعة من باب خلفي للنزعة الحسوية كما سبق أن ألمحنا إلى ذلك. مفاد هذا المبدأ أن القضايا أو المعارف الدينية هي عديمة المعنى، لكونها لا معنى لها تجريبياً في المعمل. ويدخل في ذلك النزعة المادية الزاعمة أنه ليس ثمة شيء في الوجود غير المادة، وكل شيء عائد إليها، وحاصل بسببها، ومُفسَّر بها.

ويشابه الحسويون الإنسانويين في الجانب الحِجاجي، حيث فرغتْ أدلتُهم من أي استدلال صلب مقنع، فهل كون المعارف منحصرة على الحس هي قضية بدهية قبلية فطرية، أم أنها عقلية استنتاجية؟، فيكون هذا وذاك شاهداً على نقض نقضهم للمعارف القبلية الفطرية ومنها المعارف الدينية الفطرية، ويضاف إلى ذلك أن عموم العقلاء مجمعون على بطلان هذا الانحصار المزعوم. فلا يبقى حينذاك إلا الحس دليلاً على زعمهم السابق، وفي هذا دور جلي، فالحس يقيم دليلاً على الحس، فأين هي التجربة القاطعة بأن المعرفة مقتصرة على الحس وحده؟! ولماذا الرياضيات والمنطق يقومان على الاستدلال؟! وماذا نصنع بالتراث الفلسفي القائم على الاستدلال الاستنتاجي أو الاستنباطي؟! ومثل ذلك من الأسئلة التي تبين عوار هَذه النزعة الحسوية النزقة، التي تضيق ذرعاً بجزء كبير من التراث الفلسفي ذاته، فضلاً عن التراث الديني الكبير، بأدلته العقلية المفحمة وبقية منظومتها الحِجاجية.

١-٣ فلسفة شكوكوية هدمية

الفلسفة المتمردة تتوشح بالشك الهدمي والمشاكسة العندية، وتبالغ في جعل ذلك منهجاً تأسيسياً للنظر في كل المعارف والمناهج، فلا تكاد تقبل أي معرفة أو منهج أو مقاربة، في قالب لا يخلو من المشاكسة غير المتزنة، لدرجة يصبح فيها الشك أو المشاكسة هدفاً بحد ذاته، كما هو ملموس عند العديد من المنتمين لهذه الفلسفة المتمردة.

ونظراً لخطورة هذا الجانب «الشكوكوي» الهدمي وتأثيره الكبير بالذات على القراء في بدايات القراءة، ولكون منهج الشك وما يتبعه من النقد، فيه قدر مقبول بل مطلوب، فإن هذا يعني أنه يتضمن جزءاً من الفلسفة المؤمنة، وكل ذلك يدفعنا إلى معالجته في محور تالٍ بقدر من التفصيل، فنوضح بواعثه، ومتى يكون منهج الشك والنقد مقبولاً ونافعاً ومتى لا يكون؟

هذه بعض ملامح الفلسفة المتمردة، ويمكن النسج على منوالها ملامح أخر، غير أن ما يبعث على الثقة التحليلية لهذه الفلسفة المتنوعة في أنماطها وتمظهراتها، أننا قد أرسينا تحليلنا على جوهر الفلسفة المتمردة، والمتمثل في الاستغناء الباعث على الطغيان بكل أشكاله، ومنه الاستبداد بفكرة ما، وجعلها الحاكمة في كل شيء وفي كل سياق، في مسلك فلسفي يضاعف الخسائر المعرفية، فلا تكاد تصل الفلسفة المتمردة عبره إلى شيء ذي بال متماسك معتدل متوازن، ولا تفيد من التراكمية المعرفية الدينية، فتضيّع هذا وذاك.

٢ـ الفلسفة المؤمنة: فلسفة مُفتقِرة مُستغنية

في الضفة الأخرى، يتوجب علينا تحليل الفلسفة المؤمنة بقالب تحليلي تجريدي تركيبي لنصل إلى جوهرها، فنظفر بما يُنبت لنا بقية ملامحها في باحتنا الفلسفية العربية الإسلامية. في مقابل للمتمردة، ترجع الفلسفة المؤمنة برمتها إلى فكرة الافتقار؛ إذ هي مفتقرة أشد الافتقار إلى قوة مطلقة أكبر من الإنسان والطبيعة، وهذه القوة هي خالق الإنسان والطبيعة. إنه الله الواحد الأحد الفرد الصمد. ومن يفتقر ابتداء يستغني انتهاء، يستغني بالأعلم والأحكم والأقوى والأقدر والأعدل والأكمل في كل وجوه الكمال والجلال والجمال، ويظفر بتسديده وتأييده في النظر والعمل،كما في الآيتين الكريمتين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾ [فاطر: ١٥]، ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴾ [محمد: ٣٨].

الصبغة الافتقارية العامة للفلسفة المؤمنة توجد نزعة في التفلسف المؤمن، تُجذِّر لفكرة افتقار كل المناهج والاستدلالات والأساليب والمقاربات إلى ما ينفخ فيها روحاً معرفية ربانية، فتعمد إلى إضاءة كل ذلك بأنوار الوحيين، قرآنا وسنة، من جهة انطولوجية وإبستمولوجية وأكسيولوجية، فتتعمق الممارسة الفلسفية وجودياً، وترشد منهجياً وعقلانياً، وتتزكى روحياً وأخلاقياً، وتضم المعرفة الدينية لتكون ضمن إطارها المعرفي العام، أو لنقل ضمن منطلقاتها وأدبياتها، فتظفر من ثمَّ بتراكمية وتحاشدية معرفيتين ضخمتين؛ إذ إنها تتجاوز الشكوكية العندية المطلقة النزقة، فتواصل بناء المبني بما هو قائم من المناهج والاستدلالات والمفاهيم والمقاربات، مع ما يقتضيه ذلك

من إزالة المتضعضع، وتقوية الضعيف من جهة، وابتكار المفاهيم والمناهج ووسائل الحجاج وأساليب المعالجات من جهة ثانية، فتتحقق بالإيجاب والسلب غايات التفلسف الرشيد، وبهذا تستغني بمختلف المناهج والأدلة والمفاهيم والأساليب والمقاربات المفيدة الأصلية والمبتكرة، وفق ضوابط معرفية دقيقة.

الفلسفة المؤمنة لها سمات عديدة في المسارات المختلفة، ويصعب الإتيان عليها، ولذا فسوف نكتفي بسمات محورية، مما نراها ذات طابع تأسيسي من جهة فعل القراءة، بحيث تعيننا هذه السماتُ على تبيّن بعض الأبعاد القرائية وعوامل تجويدها وتحسين مخرجاتها، على أننا سنكف عن الإشارة المباشرة لهذه الأبعاد والعوامل، معوِّلين على نباهة القارئ واجتهاده في هذا السبيل.

٢-١ فلسفة توحيدية إذعانية

جوهر الفلسفة المؤمنة هو الافتقار التام لخالق أوحد، يخلق العالَم ويسيّره وفق إرادته وقوته وحكمته وعلمه وعدله ورحمته وباقي صفاته المطلقة، وذلك يقتضي أن يضع الخالقُ قوانين العالَم وفق سَنن مطردة، ليكون مسيَّراً بقالب يقبل التعقل والبحث والاكتشاف والعمارة من قبل الإنسان الممكَّن بأدوات التفكير والتفلسف، من: لغة وتسمية ومناهج واستدلال، وأفكار قبلية، تضمن الموضوعية الرشيدة اللازمة للتوافق على الحقائق وما يقترب من الحقائق، وإحداث التراكمية المعرفية في كل مساراتها، مع تمكينه من جهة الإرادة والحرية ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد: ١٠]، فيفعل الخير أو الشر، ويمارس العدل أو الظلم، ويتصف بالتحضر أو الهمجية، ويكون

شاكراً أو كفوراً، في سردية كبرى مُكثفة: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ١-٣].

الافتقار التام لدى الإنسان للرب الخالق القوي الرازق المهيمن الرحمن العظيم المتفرد المطلق، يستوجب التوحيد في الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، فلا يُعبد أحد سواه، ولا يُعبد هو إلا بما شرع وارتضى من العبادات والمعاملات. وهذا التوحيد يولّد من جهته الإذعانَ التام لهذا الإله العظيم المطلق، فتكون بذلك فلسفتنا المرضيَّة مُفتقرة مُوحِّدة مُذعنة، فتمارس التفلسف الرشيد في سياقات تقبل بالثوابت الدينية كلِها، فتؤمن بها وتلتزم.

قد يعترض البعضُ على هذه السمة كثيراً؛ إذ يرون أن الفلسفة بهاته السمة تفتقد لعنصر النقد والشك والمشاكسة، وتغدو مسالمة وثوقية خاملة، وهو ما يجعلها سكونية لا ديناميكية، فلا تكاد تصل إلى جديد في مسائل الكون والحياة والإنسان في مختلف المجالات. هذا الفهم المشوش عند البعض يمكن إرجاعه لفرضية إطارية كبيرة، تتمثل في أن: الفلسفة طبيعتها الشك والإرباك للمعرفة بكل تجلياتها.

هذه فرضية يعوزها الدليل الصلب. ما الدليل على صحة هذا؟ هل يمكن أن نعد بعض الممارسات التاريخية في الفكر الفلسفي دليلاً؟ التاريخ هو مجرد مسرح للفعل الإنساني الحر، وهو قابل لهذا السلوك والسلوك المضاد له سواء بسواء، ومن ثم فلا يمكن ألبتة أن يرقى لمستوى الدليل. ولهذا، فمن حيث الأصل، لا يمكن لأحد أن يصبغ التفكير الفلسفي بلون ممارسة معينة، مدعياً أن هذا اللون هو

لونها الحقيقي. هذه الفرضية إن أريد لها أن تكون فرضية كلية، فإنها بحاجة إلى دليل كلي من رتبتها، ليس ثمة دليل من هذا النوع، وبهذا تكون فرضية جزئية داحضة.

وفي جانب الدحض لهذه الفرضية الضعيفة يمكن أن يُقال: هل يكون الشك مقبولاً أو ناجعاً حيال حقائق ثابتة؟ ألا يكون في ذلك ضرب من مناقضة الغاية الكبرى للفلسفة المتمثل في الوصول إلى الحقائق وبلورتها، فكيف نعارض حقائق هي ثابتة لدينا عبر مصدر معرفي رباني نؤمن به ونقطع بصحته المطلقة، إن كان نابعاً من المعرفة الدينية القطعية، قطعية الثبوت والدلالة، فلا نكون حينذاك كناطح الجبل، فنحن لا نشفق على جبل الحقائق، بل على رؤوسنا، وتراكمنا المعرفي، ومستقبلنا المنشود.

وقد يعترض آخر فيقول: نحن لا نؤمن بما تؤمنون به، فنقول: إذن، أضحتْ هذه المسألة مسألة أخرى، وخرجتْ عن نطاق الفرضية السابقة. ففي هذه الحالة، أمامنا طريقان، إما أن تقبلوا علينا فنطلعكم على الأدلة التي تقطع بصحة هذه الحقائق التي آمنا بها؛ متوسلين بمناهج استنتاجية أو استقرائية تقرونها أنتم من حيث المبدأ، أو أنكم ترغبون عن هذا المبحث لسبب أو لآخر، فنكون بذلك قد دحضنا هذه الفرضية، وأبطلنا عموميتها المطلقة المزعومة، لنبقِ على قدر من الشك والمشاكسة للمسائل التي تقبل ذلك، وفي هذا تفصيل يرد لاحقاً.

قد ينبري معترض ثالث حيال صفة الإذعانية للفلسفة المؤمنة، فيقول: ربط الفلسفة بالنص الديني تقييد لها، وستغدو الفلسفة بذلك كما لو كانت علماً مؤطراً بنصوص دينية حاكمة كعلم الفقه مثلاً. هذا

سؤال جيد، ويستحق إجابة شافية، وهذه الإجابة تستلزم الشرح والتطويل، غير أنه لا يسعنا الإسهاب في هذا السياق، مما يجعلنا نركز على الأبعاد الكبرى للمسألة، إذ هي كافية في مقام كهذا.

ثمة فرق كبير بين اشتغالات الفلسفة المؤمنة التي ندعو إليها واشتغالات الفقه الإسلامي كما في الاعتراض السابق. ويعود الفرق في جانب جوهري منه إلى حقيقة أن الفقه هو علم استنتاجي استقرائي يستهدف الوصول إلى حكم شرعي للفعل أو الترك؛ عبر استخلاص هذا الحكم مباشرة من النص الديني (قرآناً أو حديثاً)؛ جاعلاً الحكم في أحد خمسة أوجه: مباح، مستحب، واجب، مكروه، محرم. وما سبق يعني أن العلم (=الفقه هنا) مضبوط بمنهجه، مقيد بإطاره الديني التفصيلي، الأمر الذي يجعله مؤسَّساً على مبدأ «لا اجتهاد مع النص»، فالحكم للنص، وفق ما يخلص إليه اجتهاد الفقيه من دراسة كامل النصوص الدينية في المسألة في قالب تكاملي منهجي منضبط، وتحقيق المناط للوصول إلى إنزال النص على الواقع، بشكل دقيق. هذه هي طريقة علم الفقه وتلك هوامشها، وأما الفلسفة المؤمنة فتعمل بطريقة مختلفة تماماً.

الفلسفة المؤمنة هي إطار من التفكير الخلاق حيال موضوعات أو مسائل أو ظواهر إشكالية معقدة، لم تعالجها النصوص الدينية معالجة مباشرة ولا تفصيلية،وقد لا يجد المتفلسفُ في النصوص إشارات واضحة حيال ما يفكر به، مما يلجئه إلى الاهتداء بالمقاصد الدينية الكبرى. ومفاد هذا، أن النصوص الدينية لا تعمل كما لو كانت إطاراً حاكماً تفصيلياً للتفلسف، وإنما هي أشبه بالنموذج الإرشادي أو البارادايم العام الموجه للنظر والمشكّل للرؤية الكلية للمتفلسف مما

يتيح له هوامش ضخمة للتفكير والاجتهاد والابتكار، من جهة المفاهيم والأفكار والمناهج والتصورات والتشخيصات والتوصيفات والتفسيرات والمعالجات. شساعة الفضاءات التي يتحرك بها المتفلسف تجعلنا نقرر بأن الفلسفة المؤمنة تقر مبدأ الاجتهاد مع النص، حيث تعمل على تثمير النص الديني وتحقيق مناطه في المستويات الكلية المتعالية والسياقات الإشكالية المعقدة. هل يحمل تصورنا هذا تقييداً للفلسفة والتفلسف؟!

لنضرب على ذلك مثالاً: في القرآن الكريم، إشارات عديدة لمسألة العقل أو التفكير الجمعي في آيات متنوعة، وهي إشارات عامة كما هي طبيعة المعالجة القرآنية، الأمر الذي يجعلنا بأمس الحاجة إلى التفلسف الرشيد التفصيلي حيال هذه المسألة الخطيرة. لنجرب طرح خطاطة تفلسف عامة حيال ذلك. هذا التفلسف سيقرأ النصوص الدينية ويتفهم دلالاتها ويجد طريقة لتمثلها من جهة الجانب الإلهامي فيها ومن جهة الجانب الأخلاقي أيضاً، ثم يشرع في ممارسة مهارات التفلسف من تحليل وتصنيف وتجريد وتركيب واستقراء واستنتاج واستخلاص واستخبار ونحو ذلك حيال هذه المسألة.

بعد قدر من التفكير، سيصل المتفلسف إلى نتيجة قد تكون جيدة أو قاعدة للانطلاق إلى تفلسف أعمق وأكثر إحكاماً وتفصيلاً. لنضع خلاصة لما انتهينا إليه حيال مسألة العقل أو التفكير الجمعي. من أفضل المقاربات في رأينا أن ننظر إلى هذه المسألة باعتبارها تمثل «رواسب جمعية»، مع التقرير بأن تفكير الإنسان يحتوي على وعاءين اثنين:

- **وعاء الرواسب الفردية**. يتضمن هذا الوعاء كل ما يعتمل في

تفكير الإنسان بصفته الذاتية الشخصية مع تأثير الإطار الجماعي عليه من جهة التربية والتنشئة والتعليم والتدريب والعمل والإعلام ونحو ذلك، في قوالب ندركها ونلاحظها بطريقة مباشرة، ونطيق قياسها.

- **وعاء الرواسب الجمعية.** هذا الوعاء مخصص لرواسب من نوع خاص. ومصادر هذه الرواسب: الدين والتاريخ والعادات والهوية والمزاج العرقي والأساطير، وهي تترسب في قاع التفكير الإنساني في مركب مبهم معقد، بحيث لا نتبين على وجه الدقة نسبة تأثير هذه المصادر، ولا كيفية ولوجها لهذا الوعاء العجيب، ولا آليات التشكل والتغير والتطور. وهذه الرواسب يمكن تصنيفها إلى:

أ- رواسب محايدة (من جهة الدين والحياة).

ب- رواسب إيجابية.

ج- رواسب سلبية.

ويمكن أن نعيد صب هذه الرواسب في أربعة أوعية صغيرة وهي:

- العقل الجمعي.
- الذاكرة الجمعية.
- الضمير الجمعي.
- الهوية الجمعية.

وقد يستمر مثل هذا التفلسف، ويحلق بنا، ليصل إلى آفاق غير مُستكشفة سابقاً، ويبتكر منظومة من المفاهيم التي من شأنها دفع

العلوم الاجتماعية والإنسانية لتعمل ضمن عتادها المنهجي والمفاهيمي، فتسهم في الاستكشاف النوعي والقياس الكمي، ويمكن أن نقترح في ذلك مباحث عديدة، مثل: سوسيولوجيا الرواسب الجمعية، وسيكولوجية الرواسب الجمعية، عوض أن يكون الطرح حيال هذه المسألة لتاً وعجناً، ومن ذلك ما نراه في أدبياتنا العربية على سبيل المثال من الجدل الدائر حول ترجمة المصطلح الذي جاء به دوركايم، هل هو: عقل أم تفكير جمعي، وماذا قال فلان وعلان حول المسألة، وماذا عساه يقصد بهذا المفهوم أو تلك الفكرة، وغير ذلك من الاشتغالات الببغائية التي لا تسهم في تقدم الحركة العلمية، لا في قليل ولا في كثير. الفلسفة المؤمنة تمارس تفلسفاً حيال هذه المسألة في هوامش شاسعة جدا، فأين هو التقييد؟ والحقيقة أن السؤال المفترض هنا، هو: أين التفلسف الاجتهادي الابتكاري حيال هذه المسائل الخطيرة بما يعود بالنفع على المعرفة والمجتمع؟ التفلسف الرشيد لا يكتفي بتحريك قطع الشطرنج، حيث يعمل على تغيير قواعد اللعبة، والوصول إلى عوالم جديدة.

٢-٢ فلسفة غائية منهجية

الفلسفة المؤمنة حكيمة متدرجة في بناء إطارها الفلسفي، وذلك أنها اشتغلت ابتداء بتأمين التموضع الصحيح لإطارها الفلسفي وضمان صحته ونجاعته التأسيسيتين، منحازة بشكل تام إلى الإيمان التوحيدي بالإله العليم المطلق، فظفرتْ بالحقائق الوجودية الكبرى حيال الإله والعالَم والحياة والآخرة، مستخلصة غايات الوجود ضمن إطارها الفلسفي المؤمن الموحد.

لـم تدفع الفلسـفة المؤمنة نظيـر امتلاك هذه الذخائـر من الحقائق والغايات الكبرى سـوى الإيمـان التوحيدي بالخالق الحكيم المطلق، ومـا يقتضيـة مـن تمحيـض العبودية الخالصـة له، ومن ذلك ممارسـة التفلسـف الرشـيد حيال الموضوعات الملائمة وفق غايات صحيحة. لا يكفـي حيال الغايـات، أن نعرفها نظرياً ونؤمن بهـا دينياً، إذ يتوجب التوسـل بمناهـج ناجعة، لضمـان الوصول إلى تحقيقهـا عملياً بأفضل صورة ممكنة، في قالب عادل تكاملي معتدل متوازن، وفي هذا اشتغال في صناعة المناهج والمفاهيم وتطورها بغية إحكام التفلسف المؤمن وتجويد نتائجه، وهذا هامش شاسع للاجتهاد الابتكاري.

في الجانب الآخر، تدخل الفلسفة المتمردة في منافسة غير متوازنة مع الدين في مجال تحديد الغايات الكبرى للإنسـان، على الرغم أنها محسـومة من قِبل الديـن ومقررة في نصوص قطعيـة الثبوت والدلالة كما في الوحيين الشريفين (القرآن والسنة)، مما يجعلها مترسخة ثابتة فـي وجدان المسـلم. ليتَ الفلسـفةَ المتمردة اكتفـتْ بالإيجاب حيال بلورة الغايات الكبرى حتى لو كان ذلك بقالب تنافسي غير متوازن، إذ إنها مارسـت السـلبَ إزاء هذه الغايات، حيث يعترف كثيرون بأن ثمة غموضاً كبيراً يلف التفكير الفلسـفي المتمرد حيال الغاية والمعنى في الحياة المعاصرة، إذ يحاول هزها وإسقاطها، زاعماً أنه لم يعد ثمة أمل فـي الحصـول على معنى واضح للحياة، وفي مثل هذا يقررفوكو: «ما الذي يجري حالياً؟ ومن نحن؟ نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حاليـاً»[1]. وفـي مثـل هذا السـياق، يصور نديـم نجدي أنـه «على هذا

---

(١) ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المسناوي وآخرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦، ص ٥٥.

المنـوال انبنـت الإضبـارةُ الفلسـفية كتاريخ تصـد لـذاك المعنى الذي زخرت به كتابات الفلاسفة، وعبر اصطلاحات فضفاضة، عبَّرت أكثر عن عناد العقل ومكابرته في التصدي لما لا قدرة له عليه»[1].

الفلسـفة المتمـردة تفـرط فـي الغائيـة الدينيـة الجليـة المتكاملـة «المجانيـة»، ومـا يصاحبهـا من طمأنينية وسـكينة وتركيـز، لتبحث عن غايـات مبهمة مشـتتة مكلفـة موترة، مما يورطها في تأسـيس فلسـفات عدمية بالحال أو بالمآل كالبنيوية والتفكيكية وكثير من فلسفات ما بعد الحداثـة النزاعـة نحو الغمـوض والعدمية. ومن الجوانـب المصورة أو المبرهنة على هذه الممارسة النكدة المكلفة في الراهن الفلسفي الغربي، أن الفلسـفة الغربية سعتْ لتأسـيس حقل معرفي يعرف بـ علم الغائيات Purposeology أو Science of Purpose، ومن الإسـهامات في هذا المجـال كتاب يزعم فيه صاحبه أن الإنسـان المعاصر لا يمتلك غايات فرديـة يمكـن الاعتداد بها والتعويل عليهـا[2]. ومما يدعم ذلك حصول آلان لوف المتخصص في الإبستمولوجيا في جامعة منيسوتا الأمريكيّة علـى تمويـل ضخم بمـا يزيد عـن ١٤,٥ مليون دولار للقيام بمشـروع بحثـي يعالـج علـم الغائيـات[3]. ربمـا يحق لنا بعـد ذلك كلـه أن نقرر: الفلسفة المتمردة أضحتْ قاطعَ طريقٍ، تسلبك متاعَك ثم تبيعكَ إياه.

---

(١) نجدي، قيامة الفلسفة، ص ٣٥.

(2) Alfred Palmer, Purpose-ology: **The Science of Purpose - Discovering Why You Were Born**, USA: Author, 1st, 2012.

(٣) هـذه المنحـة معنونـة بـ Agency, Directionality, and Function: Foundations for a Science of Purpose، ومقدمـة مـن قبـل Regents of The University of Minisotta، وهي ضمن علوم الحياة والعلوم الطبيعية، للمزيد انظر: https://www.templeton.org/.

٢-٣ فلسفة نقدية متسائلة

الفلسفة المؤمنة تقر من حيث الأصل بالوظيفة النقدية المتسائلة للفلسفة، وتعدها سمة رئيسة لها، وقد يكون النقد الملائم والتساؤل الذكي مِهاداً للأفكار الخلاقة. الإشكال كامن فقط في أن البعض يتوهم أن النقد والتساؤل -مثله مثل الشك المطلق- متعين ممارستُه حيال المسائل جميعاً دون استثناء، أي أنه يشمل كل المعارف والمناهج بكل مصادرها وتجلياتها.

ينطبق على هذه المسألة ما قررناه سابقاً حيال التمييز بين الحقائق الثابتة (المعارف الدينية والعقلية القطعية)، سواء أكانت في قالب منهجي أو استدلالي أو معرفي، والحقائق غير الثابتة (المعارف الدينية والعقلية الظنية)، حيث نقبل في الفلسفة المؤمنة الحقائق الثابتة دون نقد نتكلفه أو شك نتفاخم به، ليعكس صورة ذهنية متوهمة للعقل المتفلسف كما في أذهان البعض، وأما الحقائق غير الثابتة فتقر الفلسفة المؤمنة حيالها بضرورة ممارسة النقد الفلسفي والعلمي، شاملاً نقد المناهج والحِجاج والمفاهيم والأسئلة والمقاربات الاجتهادية، وقد ينتظم هذا النقد في أي مسار للعلم: العلم الشرعي، العلم الإنساني، العلم الطبيعي. وبهذا نجعل فلسفتنا المؤمنة مشتغلة بالنقد الصارم وفق ضوابط منهجية دقيقة، بما يضمن انفتاحية الاجتهاد على فضاءات الابتكار والتجديد، وتحسين طرائق تعاملنا مع الحقائق الثابتة وغير الثابتة، في الجوانب التنظيرية والتطبيقية.

فلسفتنا المؤمنة اقتصادية رشيدة، إذ هي تضن بالوقت والجهد، فلا تضيعهما فيما لا فائدة كبيرة من ورائه، شكاً ونقداً. إذ هي تقبلُ الحقائقَ والمناهج الصحيحة وتؤسس عليهما، وتسعى لفهمهما

بدرجـات أعلى من العمق نظرياً، وتجتهد وتبدع في تطوير تفاصيلهما وتطبيقهمـا عملياً فيما يحقق الغايات المتوخاة، بأفضل طريقة ممكنة، مـع السـعي الـدؤوب للتطويـر الخـلاق المسـتدام لهما فـي مجالات معرفية، تتكامل وتتعاضد، ليتحسـن بذلك تفكير الإنسـان، ولتطيب به حياته وآخرته وفق سرديته الكبرى التي يؤمن بها ويعمل بموجبها.

٣ـ الشك والنقد الناجعان

تناولنـا آنفـاً موضوع التشـكك والنقد للمعرفة في سـياق الفلسـفة المتمردة، ودحضنا فرضيتها، داعين إلى ممارسـة الشك والنقد ضمن فلسفة مؤمنة، تضبط منهجهما وتضمن نجاعة المقاربات والمخرجات، فـي معالجـة تصلـح لكل أنـواع القـراءات، مـع تركيزنا على مـا يلائم القراءة الفلسفية على وجه التخصيص.

لنشرع في هذه المعالجة عبر طرح سؤال مباشر قد يرد في خواطر كثيـر مـن القـراء والدارسـين: هل هـو أمر مفيـد أن يصطحـب القارئُ الشكَ والنقدَ في نصوصه المقروءة في بكور القراءة الفلسفية وبدايات التأسيس؟ هل يمثل ذلك مكسباً قرائياً للقراءة الفلسفية، وكيف؟ أم أن ذلـك يجلـب له قـدراً كبيراً مـن الإرباك والتشـوش المؤثر سـلباً على التعلم والقراءة؟

مسألة الشك والنقد متشعبة جداً، ولا يمكن الإحاطة بكل أبعادها، ممـا يسـتلزم التركيز على ما هـو مفيد في تعميق مسـألتنا المبحوثة في هـذا الفصـل، وتثمير للنتائج التـي خلصنا إليها، مما يعين على حسـن تمثلهـا في الفضاءات التطبيقية. لتكن هذه المعالجة عبر محاور فرعية متسلسلة.

٣-١ ما الفرق بين الشك والنقد؟

الشكُّ ضد اليقين، وقد عرفه **الجرجاني** بالقول: الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاكّ. الشك يتعلق أساساً بالمنهج، ويمكن أن يتطرق للنتائج التي خُلِصَ إليها باستخدام هذا المنهج، فالشك يوجّه الذهنَ إلى هز المنهج واختباره، بغية التأكد من ملاءمته ونجاعته وصلابته، وذلك عبر أسئلة صعبة ذات طبيعة إبستمولوجية، من قبيل: علاقة العارف بالمعروف في ظل هذا المنهج المشكوك فيه، ومدى كونها علاقة واضحة وجيدة ومنتجة للمعرفة الصحيحة أو الدقيقة، وقد يذهب الشكُ إلى ما هو أبعد من ذلك فيتساءل الذهنُ: هل يسع هذا المنهج أصلاً إيصالنا إلى معرفة الحقائق أو إلى معرفة متماسكة في هذا الموضوع أو ذاك؟ فضلاً عن مجموعة من الأسئلة المعمقة حيال طبيعة المنهج وخصائصه ومراحله ونحو ذلك.

ويمكن للشك أن يوسّع دائرته، فيَصل إلى إثارة غَمامة من الارتياب حول النتائج التي تُوصِل إليها من جراء استخدام ذلك المنهج المشكوك في صلاحيته ونجاعته على اعتبار أنها نتيجة لمقدمة (=المقدمة مشكوك فيها، إذن النتائج مشكوك فيها أيضاً). وفي حال عدم الشك في المنهج لكونه مقبولاً، فإن الشك يتركز فقط على النتائج وحدها، من جهة بلورتها، أو لكونها نابعة من استخدام سيء أو غير دقيق للمنهج ونحو ذلك.

النقد هو تقييم المقروء ضمن إطار مرجعي مقبول للخلوص إلى إيجابياته وسلبياته. كثير من الناس يتوهم أن النقد يتعلق فقط باصطياد الجوانب السلبية ونقاط الضعف، ولا علاقة له بالإيجابيات ونقاط القوة، وهذا غير صحيح ألبتة، فالنقد يشمل الجانبين معاً، إذ هو في

الأساس قدرة على تمييز الصحيح من الخاطئ، أو السليم من المغشوش كما في أصله اللغوي بالعربية. إن إبراز الإيجابي والمتألق والعميق في النص، لا يقل أهمية عن العثور على السلبي والخافت والسطحي، ولهذا فالقارئ الجيد هو من يطيق إبراز الجانبين والتسويغ المناسب لهما، عبر بلورة مقاربة منهجية واضحة، وسَوْق الشواهدِ الدالة على كل ذلك.

٣-٢ هل نمارس الشك ونحن مبتدئون؟

قبل هذا السؤال، دعونا نطرح سؤالاً حيال الشك نفسه: هل الشك مطلوب من كل أحد وفي كل مجال وفي كل قراءة؟ هذا سؤال صعب للغاية ويحتاج إلى بسط وتفصيل، ولكنني سوف أقدم له مقاربة مختصرة، تفي بالغرض الرئيس لهذه المعالجة الخاطفة.

طرحَ بعضُ الفلاسفة مفهومَ الشك، واختلفوا حياله، فمنهم من اتخذه منهجاً رئيساً له، وجعل ينظر للعالَم عبره، وقد قاد الشكُّ بعضَهم إلى التورط في حالة ارتيابية مطلقة، أوصلتهم إلى القول بانعدام إمكانية الوصول إلى المعرفة من حيث الأصل، وقد عُرفتْ هذه المدرسةُ بـ**الشكاكية** كما في الفلسفة اليونانية القديمة بقيادة الشكاكين الشكسين: **فورون وتيمون** النافيين لإمكانية الاعتماد على الحس والعقل. وقد صوَّر الفيلسوف **جورجياس** (ت ٣٨٠ ق.م) حالة الشك المطلق عند الإغريق بالقول: «لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء، فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن الإنسان أدركه، فلن يستطيع أن يُبلّغه لغيره»[1].

وشهدت الفلسفةُ العربية الإسلامية موجات من هذه النزعة، ولعل ممارسة **أبي حامد الغزالي** هي الأبرز كما في كتابه الذائع الصيت: **المنقذ من الضلال**،

---

(١) نقلًا عن: عبدالرحمن الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢، ص ٦٠.

غير أنها لم تكن ممارسة لـ **الشك المطلق** كما هي في الحالة المتطرفة في الفكر اليوناني، بل هي ممارسة واعية لـ **الشك المنهجي**، حيث مارس شكاً في المناهج الحسية والعقلية، ثم رجع إلى جادة اليقين المنهجي، وهذا هو ضابط الشك المنهجي، فهو شك منتهٍ إلى يقين.

ثم جاء الفكر الغربي الحديث، وتبنى الشك المنهجي عبر **ديكارت** (ت ١٦٥٠م) وغيره، مع تبني البعض لنسخة من الشك المطلق، كما فعل الإنجليزي **مونتاني** (ت ١٥٥٣م)، حيث هَجَرَ العلمَ، وانتهى به تفكيرُه إلى: العدمية والشك والفراغ والموت[1].

وتتعين الإشارة في هذا السياق إلى أن الشك المنهجي وفق الفكر العربي الإسلامي له ركائز محورية، ومن أهمها الآتي:

١ - الضامن الأوحد للمعرفة الإنسانية التي يُعوَّل عليها إنما هو خالق العارف والمعروف، ومسبّب الأسباب، فالله تعالى هو الضمانة الأكيدة للمعرفة الممكنة والسببية المدركَة، فلولاه لتطرق الشكُ إلى كل شيء، فالشيء الوحيد الذي لا يمكن الشك فيه هو الله تعالى، ومن المعرفة اليقنية والإيمان بـ لا إله إلا الله يتناسل اليقين والثقة والطمأنينية حيال المعرفة ومصادرها. وثمة جانب آخر يؤكد حقيقة أن توحيد الخالق هو المصدر التأسيسي للمعرفة الإنسانية من حيث الأصل، وهذا الجانب نُكبسله في مبدأ مكثف مفاده: لا معرفة بدون اطراد، ولا اطراد بدون توحيد. المعرفة تقنص الوجودَ (العالَم: الطبيعي والإنساني)، شريطة وجود ثبات في أحواله (الاطراد: النظام، انتظام الوقوع، العلية)، وهذا مفتقر لإله خالق واحد للوجود (التوحيد)، إذ لو كان فيه آلهة متشاكسون لفسد (آية الأنبياء: ٢٢)، ولانخرم الاطرادُ في العالم، إذ

---

(١) الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفية، ص ٦٣.

كل إله يتوفر على خطة للخلق وإرادة لتسيير العالَم بطريقة ما، مما يُفضي إلى سقوط إمكانيةُ المعرفة بسبب فقدان الاطراد من جراء الصراع بين الآلهة (كما في الميثولوجيا الرومانية واليونانية). ومن يقف خارج نطاق التوحيد، يعِش مأزقاً فلسفياً ضخماً، ويلفق مقاربة أو أخرى، بغية تقليل الإشكال والتخفف من التوتر الناجم من انعدام أساس صلب للاطراد في العالَم. ومصادر المعرفة الإنسانية لدى العقل المعرفي التوحيدي، تشمل:

أ- **الخبر**: القائم على أسلوب الاستخبار، وهو طلب ما في النص الديني من هدايات ومعارف في مجالات:

§ علوم الغاية (علوم الوحي) كالعقيدة والفقه والتفسير والحديث.

§ علوم الآلة (علوم الوسيلة) كاللغة وأصول الفقه وأصول الحديث وأصول التفسير.

ب- **الحس**: المتأسس على أسلوب الاستقراء، ويدخل فيه التجريب، وهو المصدر الرئيس في العلوم الطبيعية، ويمكن أن يُستخدم في العلوم الإنسانية والاجتماعية والدينية أيضاً بطريقة تناسبها.

ج- **العقل**: المفعّل لأسلوب الاستنتاج (الاستنباط)، وهو الأسلوب الرئيس في الفلسفة والرياضيات، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضاً، ويُستخدم أيضاً في العلوم الطبيعية بطريقة تلائمها.

د- **الحدس**: وهو من أغمض المصادر المعرفية، وذلك أنه قائم على وثبة عقلية مبهمة. إنه اختمار بالمعلوم، وانفلات إلى المجهول عبر التفكير بالوثبة، بغية الكشف عنه والخلوص

إلى نتيجة قد تكون: ملهمة أو مدهشة أو مبتكرة. هذا المصدر يلفه كما قلنا غموض كثيف، ويبدو أنه سيظل سراً عصياً على الحل الكامل.

٢- لا يمكن الشك في أي معرفة مصدرها الخالق تعالى، مما يرفع التشكيك تماماً في القضايا الدينية القطعية، أي القضايا قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهي نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة المطهرة، حيث نجد فيها النظامَ والاطراد والتناسق التام المطلق بكل وضوح ونصاعة. وقد تضمّن القرآنُ الكريم تحدياً صريحاً لمن يشكك في ذلك، وضَمِن أنه:

- **لا تصدع في المعنى**: انتظام المعنى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

- **لا تصدع في الطبيعة**: انتظام الطبيعة: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك: ٣-٤]. في هذا النص الفخم، نلاحظ قوله: فارجع البصر ..، ثم ارجع البصر كرتين. هذه ثلاث محاولات، إلامَ يدل عليه ذلك منهجياً؟ في هذا دلالة واضحة على مسألة منهجية، وهي ركيزة في المنهج التجريبي المعاصر، وهي ما يعرف بـ إعادة التجربة أو البحث Replication.

- **لا تصدع في الحياة**: انتظام الحياة الاجتماعية والتاريخ الإنساني وفق نواميس عامة: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٦٢ ﴾ [الأحزاب: ٦٢].

٣- لا يمكن الشك في القبليات العقلية التي تعد أساساً للتفكير الإنساني، والتي تسمى بالفطريات أو البدهيات، إذ إنها بمثابة النظام الأساسي للعقل، وهي تشبه الإعدادات الداخلية للجهاز الذكي، حيث لا يمكن له أن يعمل بدونها، فمن القبليات العقلية مثلاً معرفة أن الشيء هو هو وأنه لا يتغير (مبدأ الهُوية)، وأن الشيء لا يوجد مع نقيضه في وقت واحد وسياق واحد (مبدأ التناقض)، ومبدأ أن الجزء أصغر من الكل، ومعرفة أن لكل شيء سبباً (مبدأ السببية)، ومعرفة أن بعض الأمور مفتقرة للتجربة العملية (مبدأ التجربة) فالعمل التجريبي والعلية مركوز في الفطرة، وإلا لم يقر الإنسان بنتائج التجربة حينما يطبقها واقعاً، فالتجربة والعلة لها أساسها القبلي الفطري.

٤- الإنسان يمكن أن يصل إلى معرفة دقيقة، غير أنه لا يقطع بأنها تمثل حقائق الأشياء كما هي في ذاتها (أو النومين كما يقول **كانط**)، حيث يختص الله تعالى وحده بذلك، مما يجعل ذهن المسلم يتجاوز مرحلة الشك إلى الثورة على مبدأ **الحتمية** Determinism الزاعم بأن الإنسان يصل إلى حقائق الأشياء كما هي، وأنه يسعه تشخيص كل المشاكل وبلورة كل الحلول، وقد كان هذا المبدأ ركيزة للعلم وفق المنظور الغربي في زمن **الحداثة** في قالب إيمان دوغمائي، مما عرّض الذهن الغربي إلى نوع من البلبلة والتشوش، بل وصل عند البعض إلى نوع من الشك المطلق في إمكانيات العلم ومناهجه، لدرجة أن بعضهم يقول بـ العدمية، والكفر التام بالعلم، في نزعة متطرفة أساسها الشك واليقين في غير موضعهما وفي غير قدرهما المعتدل.

٥- بناء على ما سبق، يمكننا التقرير بأن الفلسفة المؤمنة وإطارها العلمي والمنهجي تكتفي بحتمية إبستمولوجية لا أنطولوجية، حيث يجهد لأن يصل إلى أفضل معرفة ظاهرة ممكنة وأكثرها دقة (=الفينومين

وفق كانط)، دون أن تقطع بأنها هي حقائق الأشياء (=النومين)؛ وفق حدود العقل وإمكانيات المنهج وثراء الملاحظة والبيانات، على أنها تؤمن بأن ذلك يتطلب اجتهاداً دائماً في تطوير المناهج ونقدها، وتطوير أدوات العلم.

وحاصل الكلام هنا، أن الشك المطلق في المعرفة ومناهجها ثبت بطلانه، وتأكد لنا أنه غير ناجع ألبتة؛ إذ لا يرجع الإنسان منه إلا بخفي حنين، وقد لا يعود منه بشيء أصلاً. يتبقى لدينا الشك المنهجي (أو الشك العلمي)، فهل يمارسه القارئ المبتدئ أو المتوسط؟

ثمة مقاربة منهجية جيدة لهذا السؤال، تتمثل في مراعاة ثلاثة أمور:

الأول: الشك مرتبة أعلى من النقد وهو أعسر منه أيضاً.

الثاني: الشك، يتطلب ذهنية فلسفية عميقة متمرسة.

الثالث: الشك المنهجي مُورس ووثق تفصيلاً في الأدبيات.

إذا دققنا النظر في الأمور الثلاثة في قالب تكاملي، فإنه يسعنا التقرير بأن القراء المبتدئين والمتوسطين ليسوا بحاجة إلى ممارسة الشك المنهجي، وأنه يسعهم ممارسة النقد، وهذا كافٍ لهم، وليتهم يطيقونه ويدفعون كلفته!

٣-٣ كيف نمارس النقد بما لا يُضعف حصيلتنا العلمية؟

التعلم بناء، وكل بناء مفتقر إلى معادلة سليمة لإتمامه، ولعله يكون مناسباً أن أضع معادلة تعكس مقومات التعلم الفعال وفق وجهة نظري، والسعي لتَحليل مكوناتها بقدر من التفصيل.

التعلم الفعال = نية × خطة × جدية × تساؤل

قبل تحليل مكونات هذه المعادلة، أرجو ملاحظة أننا توسلنا

بالضرب وليس بالجمع، فما دلالة ذلك؟ يعني ذلك أننا نقرر ضرورة وجود هذه المكونات جميعاً. التعلم الفعال يحصل إذا توفرت أربعة مقومات رئيسة، هي:

١- **نية صالحة للتعلم**. النية الصالحة هي عماد العلم النافع، حيث ينوي الإنسان رفع الجهل عن نفسه وعن غيره، والإسهام في بناء الإطار الحضاري العربي الإسلامي وبناء الوطن والمجتمع. وتؤسس هذه النية اتجاهات إيجابية حيال أهمية التعامل السليم مع القراءة والتحليل والأفكار والمناهج والمقاربات والمفاهيم والأدبيات والشخصيات العلمية والزملاء ونحو ذلك.

٢- **خطة سليمة متكاملة**. هذه الخطة تتضمن أهدافاً دقيقة للتعلم، ومبادرات لاكتساب ما يجب اكتسابه من المهارات والمعارف؛ ضمن برنامج زمني مناسب. وهذه الخطة يجب أن تستهدف الظفر بلبِنات أساسية تتضمن: أدوات منهجية ملائمة، أدوات مفاهيمية عميقة، وشفرات كافية للقراءة والكتابة الناجعتين.

٣- **جدية عالية مستمرة**. الجدية هي الطاقة التي تشغّل مكنة التعلم، وإذا تُوّجت الجديةُ بالنية الصالحة وكانت مصحوبة بخطة سليمة متوازنة ذكية، فإنها حريّة بأن تثمر تعلماً فعالاً باقياً مستمراً. ويدخل في ذلك: الحفظ عبر تثبيت الحصيلة العلمية، بالتكرار وبثها وإعادة شرحها لآخرين فور تعلمها، ونحو ذلك من فنون تثبيت الحصيلة العلمية، وتقوية عضلة الذاكرة وتمرينها.

٤- **عقلية متسائلة نقدية**. السؤال يفتح مغاليق الغموض، ويفكك شفرات التعقيد، ويحل ألغاز الاشتباك. ومن أهم مسارات السؤال في سياق التعلم: سؤال النقد الإيجابي، وسؤال النقد السلبي، ليتوفر المتعلم والقارئ من ثمَّ على: الجيد والعميق، والرديء والسطحي، فيتعلم منهما معاً، عبر الإفادة من الأول وتجنب الثاني، أو حتى إعادة بنائه أو تهيئته إن أمكن بطريقة منهجية مناسبة. سُئل ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّى لك هذا العلم؟ فقال: قلب عَقول، ولسان سؤول.

٣-٤ التشوش بداية التعلم العميق

أما وقد أوضحنا ما سبقفإن بذل الجهود الكافية ليقيم بكل ذلك إطاره ومبناه، فقد يقول قائل: مطالبتنا بالنقد ونحن في مراحل مبكرة في هذا المجال أو ذاك قد يوجد إرباكاً وتشوشاً مؤثرين سلباً على الحصيلة العلمية؟ هذا سؤال وجيه، ويستحق منا مقاربة منهجية جيدة. يمكن لنا الإجابة عن السؤال بمقاربة تقوم على مقومين: التطبيع مع التشوش، التعويل على المتماسك.

٣-٤-١ التطبيع مع التشوش

ثمة معلومة مهمة استقيناها من دراسات التعلم في علم النفس الاجتماعي، وقد يستغربها بعضكم، ومفادها: إذا حدث تشوش أو إرباك أثناء تعلمنا، فإن ذلك مؤشر على أننا بتنا على مقربة من التعلم العميق أو الفعال، وذلك أن الوضوح التام في جميع مراحل التعلم، قد ينم عن عدم فهم الإشكاليات بعمق، أو عدم استيعاب الإطار

الكامـل للموضـوع، بمختلـف أبعـاده وزوايـاه، وتعـدد المقاربـات والأطروحات حياله.

إذن التشـوش هو علامة صحية في سـياق التعلم، شريطة أن يكون ذلـك مؤقتـاً، مما يوجب علينا أن نعرف كيفية التخلص منه، لكي ننعم بــ وضوح بعدي ذي صبغـة تجميعية تكاملية، وذلك عبر تعلم تقنيات التعلم الفعال، وقد أشـرنا إلى طرف منها في هذا النص. الوصول إلى هذا الوضوح البعدي لا يعني ألبتة أنه خال تماماً من الإشكاليات وقدر مـن الغمـوض، وقد يكون ذلك بسـبب عـدم فهمنا الكامـل أو العميق لمسـألة أو لأخـرى أو لمفهـوم أو لآخر، أو لوجود إشـكاليات جوانية تتعلـق بهـذه المسـألة، ولـم نظفـر بعـدُ علـى منهـج أو مقاربـة أو رأي يُلائمنا، أو خليطٍ من ذلك.

ما سـبق، يجعلنا نقرر مبدأ التطبيع مع التشـوش، فلا نقلق منه ولا نهابـه، ولذا فمـن المتوقـع أن القارئ/ المتعلم إذا أدرك هـذه الحقيقة فإنه سيكون أكثر تقبلاً للتشوش، مع الإشارة إلى أنه قد ثبت علمياً أن الذهنيـة المبدعـة هي أميـل إلى عقـد الصداقة مع التعقيـد والغموض والتشـابك والتعايـش مع ذلك لفترات قد تطول، ممـا يجعله أقدر من غيـره على النفوذ إلى لب المشـكلة وفهمها بعمـق أكبر، ليكون بذلك متوفراً على أفكار أصيلة ناجعة.

٣-٤-٢ التعويل على المتماسك

ممارسـة النقـد -كمـا قلنا غيـر مرة- تتضمـن البعديـن: الإيجابي والسـلبي، مما يُتيح لنا التعويل على إطار فلسـفي أو منهجي أو علمي متماسـك، إذ لسـنا إزاء بنايـات متهدمـة كل التهـدم، وإنما نحـن قُبالة

مدينة مكتضة ببنايات شاهقة جميلة متماسكة، وثمة بنايات خَرِبة قبيحة متساقطة. هنا شوارع فسيحة نظيفة آمنة، تقابلها أخرى ضيقة متسخة خطرة، وهكذا. كل ذلك يؤسس لمبدأ الإرساء على الثابت والمتماسك والجيد والإيجابي، والسعي -ولو بعد حين- للإسهام في بناء المتهدم، وتقوية المتضعضع، وتجويد الرديء، وتحسين السلبي. والممارسة النقدية الناجعة تتطلب منا مراعاة جملة من الاشتراطات المنهجية والأخلاقية، ولعل من أهمها الآتي:

١- **لا تنقد قبل أن تفهم.** فهم النص مقدم على نقده، وهذا ما يستلزم بذل وقت أكبر للفهم والاستيعاب والتأكد من أن القارئ/ المتعلم استوعب هذا المنهج أو المفهوم أو النظرية أو النموذج كما يريد صاحبه. البعض للأسف يشرع بالنقد قبل أن يتوفر على فهم جيد للنص أو للأطروحة المفكر بها، وهذا خطأ منهجي وأخلاقي أيضاً.

٢- **لا تتكلف في النقد.** يتورط البعض بممارسة شكلانية للنقد، حيث يبلور نقداً حيال نص أو مسألة معينة، إما ليُقال أنه يحمل ذهنية نقدية جيدة، أو أنه يفعل ذلك لمجرد الوفاء بمتطلب بمشروع بحثي ونحو ذلك، على أنها ممارسة مكشوفة لمن لديه خبرات جيدة في القراءة والتقييم. هذا القارئ يفتقد للجدية، وربما للأخلاق العلمية، وكلاهما مرذول.

٣- **لا تركز على السلبي فقط.** القدرة على التقاط العميق والمدهش والوحدة في النص أو الأطروحة لا تقل روعة وأهمية عن شقيقتها الباحثة عن العيوب والمثالب والتشتت.

وأحسب أن ذلك النهج المتوازن سيهدئ من روع القارئ، حينما لا يجد جانباً سلبياً واضحاً في مسألة أو أطروحة ما، إذ قد يكتفي حينها بإيراد الإيجابي في ذلك السياق، مع سعيه للتدليل عليه عبر شواهد كافية، ويتمم ذلك بإيراد تطبيقات من شأنها تثمير هذا الإيحابي في سياقات معينة، وفي هذا تدليل على أنه بات يتعلم بطريقة عميقة فعالة، وذلك أن تطبيق المعرفة كما هو متقرر في علوم النفس والتربية يعكس مستوى أعلى من المعرفة.

٣-٥ خلاصات في الشك والنقد

يمكن استنتاج خلاصات عديدة من تحليلنا السابق، بيد أننا نصبها في أربع نتائج كبار:

١- الشك والنقد مرفوضان تماماً حيال الثوابت الدينية.

٢- الشك المطلق مرفوض ومدمر، وقد بات خرافة وأسطورة وملاذاً للعدميين.

٣- الشك المنهجي، يمارسه فقط الفلاسفة والمفكرون والباحثون المتمرسون.

٤- النقد يمارسه الدارس والقارئ الجيد[1]، وهو اصطياد للإيجابي والسلبي والتعلم منهما معاً.

---

(١) من الجلي أن النقد يمارسه الفلاسفة والمفكرون والباحثون المتمرسون من باب أولى وهم الأبرع في ذلك، ولم نُشر لهم في ذلك السياق، لوضوح هذه المسألة، إلا أننا رأينا إثبات هذا الهامش لإزالة اللبس المحتمل.

١٥ـ ٤ـ ماذا نقرأ فلسفياً: النص المفتقر المستغني!

سبق لنا طرح سؤال ماذا نقرأ. في هذا الجزء نعيد طرحَ السؤال ذاتِه، في سياق المسألة المبحوثة أي تأثير الفلسفة على الدين، لنحقق بذلك تكاملاً في معالجة الأبعاد بعد الفراغ من معالجة التأسيسات المنهجية للمعالجة على نحو ما أسلفناه.

هل تؤثر نصوص الفلسفة المتمردة على الدين أو التدين؟ نعم يمكن لهذه النصوص أن تؤثر سلباً على الدين أو التدين. الدين فعل والتدين انفعال. والمقصود بالدين هنا صورته في الأذهان، أما الدين في ذاته فليس ثمة شيء يؤثر عليه. والتدين يعكس حالة الانفعال بالدين، عقيدة وإيماناً وممارسة للعبادات والمعاملات. يختلف الحكم على مدى وجود تأثيرات لمثل هذه النصوص على الدين أو التدين من قارئ إلى آخر، حيث تؤثر أربعةُ عوامل، وهي:

١- **الديني**، فالتأثر يكون بحسب القوة الإيمانية لدى القارئ، فمن يكون إيمانه مضطرباً أو ضعيفاً، فيتوقع أن يكون التأثير أكبر، وقد يودي بالإيمان ويعصف به. والواقع المعيش يؤكد هذا السيناريو، فثمة من وقع في الفخ من جراء ذلك.

٢- **المنهجي**، فالحصيلة المنهجية الضعيفة توجد فضاءً أكبر للتأثر السلبي، وفي مقدمة ذلك الضعف من جهة الحِجاج والمقاربات ونحو ذلك، فالقارئ في هذه الحالة مهيأ لأن يبتلع الأغاليط وقد يتشربها أو يعجز عن ردها، فتكون مشوِّهة لصفحة تدينه.

٣- **المعرفي**، فالمعارف الجيدة تعين على فهم سياق نصوص الفلسفة المتمردة والردود على فرضياتها ونحو ذلك، مما يقلل من الأثر السلبي، والعكس بالعكس.

٤- **النفسي**، فبعض القراء لديهم ما يمكن وصفه بـ القابلية للانصياع[1]، حيث يغلب عليه التأثر بالأفكار التي يقرؤها، وهذه القابلية قد تتأثر بدورها بالعوامل الدينية والمنهجية والمعرفية بدرجة أو أخرى.

سيكون أكثر نجاعة لنا في حاضرنا ومستقبلنا التركيز على النص الفلسفي المفتقر المستغني (=نصوص الفلسفة المؤمنة)، وفق ما أوضحناه في الجزء السابق، وبهذا نقطف ثماراً يانعة عديدة، ومنها:

١- **التناغمية**. وذلك أن القراءة الفلسفية من هذا النوع تؤسس تناغماً مع المكون الديني وثوابته وحقائقه المطلقة في الأكوان والمجتمعات، وبهذا يحقق القارئ غاياته الدينية وتطلعاته الفلسفية، مع ما يصحب ذلك من سكينة القراءة والمقاربة، وطمأنينة التآلف والتحاشد، ومكاسب التعاضد والتكامل، بين المعرفتين الدينية والفلسفية، في: مناهجها وحِجاجها وأساليبها ومواضيعها ونتائجها.

٢- **التراكمية**. القراءة في نصوص الفلسفة المؤمنة يتيح لنا الإفادة من تراكمية معرفية ضخمة، حيث تتحول المعرفة

---

(١) هذا المصطلح يستخدم كثيراً في علم النفس الاجتماعي. ولقد سبق لي توظيفه في دراسة سابقة عن التكفير وخطورته على الأمن الفكري.

الدينية القطعية -على إلهامها من جهة ومحوريتها المنهجية والمعرفية التأسيسية من جهة ثانية- لتكون ضمن الأدبيات المؤسسة و/ أو الداعمة للتفكير الفلسفي حيال القضايا في الكون والحياة والاجتماع والتدين والتحضر، وبهذا نفلح في جعل المعرفة والزمن يسيران معنا لا ضدنا.

٣- **الإبداعية**. الثمرتان الفارطتان تمهدان لثمرة ثالثة، حيث يقودنا التناغم والتراكم المعرفي إلى ممارسة إبداعية في محيط التفلسف والمنهج والاستدلال والعلم والبحث والاكتشاف. ومن متطلبات الإبداع الاقتدار العقلي والملاءمة الموضوعية، وذلك باشتغال العقل بما يسعه من جهة قدراته وحدوده، واشتغاله بموضوعات ملائمة بمنهجية مناسبة بما يقضيه ذلك من النأي عن موضوعات لا طائل من وراء بحثها لكونها تمثل خرافة لا أكثر (مثل نظرية التطور، وسنناقشها بتفصيل أكبر).

٤- **القوة**. المجتمع الذي يتوفر على التناغم مع دينه وثقافته، والتراكم بمعارفه وتاريخه، والإبداع في تنظيراته وتطبيقاته في الموضوعات والسياقات الملائمة، سيكون أقرب إلى نيل سبل القوة والمنعة، اللازمتين لبناء مشروعه الحضاري، والمحافظة عليه، وفق الضوابط الأخلاقية والنواميس الاجتماعية.

مثال تطبيقي

قد يحسن بنا طرح مثال عملي يجسد مسألة القراءة في نصوص

الفلسفتين: المتمردة والمؤمنة، لتتضح الأفكار السابقة بشكل أكبر. تخيلوا قارئاً يقرأ لعدة أشهر في نصوص فلسفية تتحدث عن أصل الإنسان، وفي خضم ذلك وجد نفسه يقرأ في «نظرية» أو بالأصح «فرضية» التطور الداروينية. هذا القارئ غير متخصص في علم الأحياء ولا في الكيمياء ولا أي في علم طبيعي آخر، وإنما هو متخصص في العلوم الإنسانية، لنقل في علم النفس أو علم الاجتماع أو الأدب[1]. لنفترض أن هذا القارئ وجد كتاباً حديثاً مصمماً بطريقة أخاذة، بعنوان: **التطور – مقدمة قصيرة جداً**، من نشر مؤسسة هنداوي بالتعاون مع دار نشر جامعة أكسفورد، وهذه المؤسسة حريصة على إتاحة النسخ الإلكترونية من كتبها مجاناً لعموم القراء.

هذا القارئ وجد أن الكتاب يقدم ملخصاً لأبرز أسس نظرية التطور وفرضياتها الناسفةفي نهاية المطاف لمبدأ خلق الإله للعالَم، والزاعمة بانتفاء النظام، وانعدام الغاية في العالَم، ليكون مؤسَّساً من ثمَّ على أنماط لا متناهية من العشوائية في الخلق وعدم اكتماله، واحتوائه على أخطاء فادحة في الخلق والتصميم ونحو ذلك من الافتراضات الخالية من الأدلة المقنعة، فخلق العالم نفسه جاء بمحض الصدفة عبر تفاعلات تلقائية مادية صرفة، كما يزعم هذا الكتاب، ومن ذلك أن الأرض تكوَّنت «نتيجة عملية تكثُّف جذبي

---

(١) من المفاهيم في العلوم الإنسانية ما يُعرف بـ **الداروينية الاجتماعية** الزاعمة أن ما يسري على الطبيعة من قوانين صارمة يسري بالضرورة على الإنسان والمجتمع، انظر مثلاً: المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج٢، ص ٦٢-٦٩. وفي لفتة بديعة، يشير المسيري إلى أن الداروينية هي برجماتية المنتصرين، والبرجماتية هي داروينية المهزومين، مشيراً إلى المثل الأمريكي: إذا لم تستطع هزيمتهم فلتنضم إليهم، ص ٩٥.

للغبار والغاز، وهي العملية التي أدَّت أيضاً إلى نشأة الشمس والكواكب الأخرى في المجموعة الشمسية، منذ نحو ٦ , ٤ مليارات عام. إن جميع الكائنات الحية الموجودة في يومنا الحالي مُنحدرة من الجزيئات الذاتية النسخ التي تكوَّنت بوسائل كيميائية خالصة، منذ أكثر من ٥ , ٣ مليارات عام»[١].

قد يشعر القارئ بأن هذا الكتاب مع نزوعه لشرح الأفكار بطريقة ميسرة لغير المتخصصين، فإنه يظل كتاباً صعباً أو غامضاً بعض الشيء. وهو ما يدفعه إلى البحث عن كتب أخرى. ضمن بحثه، وجد صاحبنا كتاباً نشرتْه أو أعادتْ نشره مؤسسة هنداوي بحلة أنيقة جاذبة وتقديم باذخ في منصتها الإلكترونية، وهو كتاب **نظرية التطور وأصل الإنسان** لـ **سلامة موسى**، الذي نشره أول مرة في ١٩٢٥، ثم أعاد نشره في ١٩٥٣ و١٩٥٨، وبعد أكثر من نصف قرن يُعاد بعثه من جديد، حيث صدر بهذه الحلة في عام ٢٠١١.

قد يتفاجأ صاحبنا أن نصوص التطورية، -كما يقول سلامة- «ليست معرفة علمية فحسب، وإنما هي مذهب اجتماعي أيضا، يحمل الأمة على أن تطالب بحقها في التطور، وتدافع عن حريتها، وتحطم الأغلال التي تعطل ارتقاءها وحيويتها، كما هي منهج فلسفي للتفكر .. ولو كانت لغتنا تساير اللغات المتمدنة المتطورة لكانت كتب داروين في متناول القراء العرب منذ ثمانين سنة، ولكن لغتنا — للأسف — لا تزال بدوية، تلتزم الخيام وتقنع بالعيش في الوبر، وتحلم بالغيبيات، في حين تعيش اللغات العصرية عيشة

---

(١) برايان تشارلزوورث، وديبورا تشارلزوورث، **التطور – مقدمة قصيرة جدا**، ترجمة: محمد فتحي خضر، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦، ص ١١.

الترف والبذخ بالعلوم والفلسفات الجريئة»[1]. هذه مزاعم كبار وخطيرة، دون أي أدلة أو شواهد.

يواصل صاحبنا القراءة في هذه النصوص وغيرها، فيجد أن الداروينية خلصتْ إلى أن الإنسان ذاته خضع لسلسة من التطورات والطفرات العشوائية العديدة ليصل إلى وضعه الراهن، ومن بينها تطوره عبر سلالة متلاحقة من بعض القردة، وهي وغيرها من الحيوانات متطورة من كائنات حية صغيرة، وأصلها ربما يكون كائناً حياً بسيطاً نشأ صدفة في بركة دافئة في سياق يفتقر لخطة حكيمة للخلق Plan Of Creation، ضمن عمليات الانتقاء أو الانتخاب الطبيعي وصولاً لكائنات أرقى، كما في صلب الرواية الداروينية الخرافية. أدبيات هذه الفرضية تعج بخطاطات تطور متكاثرة اقترحها العلماء التطوريون الداروينيون طيلة العقود السابقة (خطاطات الخط الزمني للتطور)، وهي في حقيقتها متناقضة في بعض أبعادها، ومتخبطة في كثير من تفاصيلها[2].

---

(١) سلامة موسى، **نظرية التطور وأصل الإنسان**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٢، ص ١٠.

(٢) من المعلوم أن فرضية التطور واجهت إحراجات شديدة، حيث يتوجب عليها عند كل اكتشاف لجماجم جديدة للإنسان أن تعيد بناء الخط الزمني لظهور الإنسان، وهو ما يجعلها تمارس الكشط العشوائي للنتائج التي تزعم كل مرة أنها «علمية» و«دقيقة»، فعدَّلتْ خطها الزمني من قرابة ١٩٥ ألف سنة إلى ٣٠٠ ألف سنة، وبعدها تحول الرقم إلى الملايين من السنوات! في مسار يؤكد عبثية البحث، وهنا نتذكر توصيف كارل بوبر بأن نظرية داروين هي ضرب من المشاريع البحثية الميتافزيقية. ومثل هذه الممارسة التعديلية التلفيقية في إعادة بناء الخط الزمني يجعلنا نستدعي فكرة بوبر حيال الفروض التحايلية المقترحة من قبل أرباب النظرية المكذبة للإبقاء عليها في محيط العلم «الحقيقي»، ويسميها توماس كون بـ تعديلات عمدية، =

هـذا القـارئ يواصـل فـي تتبع فرضيـة التطـور فـي حِجاجها من جهـة، وفـي إعـادة ترتيـب الخـط الزمني للتطـور من جهـة ثانية، وما ترتـب علـى ذلـك مـن إربـاكات محرجـة للداروينيين، وصلـتْ إلى إبطـال أبحاث«علميـة» منشـورة فـي مجلة نيتشـر المشـهورة وغيرها وبيـان عـدم دقتهـا، بـل زيـف بعضها مـن جهة ثالثـة، علـى أن الغاية النهائيـة لهـذه الفرضية الداحضة إزاحة مبدأ الإيمـان بالخالق المبدع العظيـم، ونسـف الجانـب الروحـي في الإنسـان نفسـه، إذ هو مجرد مـادة طبيعيـة كمـا تزعـم الفلسـفة المتمردة، وفق مـا عرضناه في جزء فارط.

ولعلـه من الجدير ذكره، أن نشـير إلى أن بعـض القراء والمثقفين لدينـا ممن يتبنـون فرضية التطور الداروينـي لا يصدرون من قناعات منهجية صلبة، وإنما من مرايا عاكسـة لكارزما منهجية متوهمة، وهي كارزمـا المنهجية العلميـة الغربية، فما قالته الجماعـة العلمية الغربية المهيمنـة فـي علم الأحيـاء والكيميـاء والكونيات وغيرهـا من علوم إنسـانية تورطـت بالداروينية كعلـم الاجتماع التطـوري وعلم النفس التطـوري، هـو القـول الفصـل في المسـألة وهـو بيت القصيـد، وإن تظاهـر أولئـك بأنهم منهجيـون حِجاجيـون، فنصوصهـم وأحاديثهم خِلـو مـن ذلك، عدا توصيفـات معممة ذات طابع صحافي سـطحي، مـن قبيل توصيفات موسـى: «التطـور هو النظرية السـائدة في العلوم

= وحيـن ننظر إلى هذه الفرضية المزعومة على أنها «نظرية»، ندرك بأنه جرى تكذيبها عشـرات المرات، وبأنها غير قادرة إطلاقاً على حل لغز أصل الإنسـان، مما ينسـفها ويجعلها خرافة دائرة ضمن العلم الزائف، انظر مثلاً: جوناثان ويلز، **أيقونات التطور – علم أم خرافة**، ترجمة: موسى إدريس، أحمد ماحي، محمد القاضي، القاهرة: دار الكاتب، ط١، ٢٠١٤.

الآن، وهـي الصفـة التـي اصطبغـت بهـا عقـول جميـع المفكرين في عصرنـا الراهـن. وهـي الآن تتلخص فـي أن الحيـوان والنبات، على تعـدد أنواعهما التي تبلغ الآلاف، نشـأت فـي الأصل من نوع واحد. وأن الجماد نفسه بما فيه من ذرات وجزئيات وعوالم وعناصر يرجع أيضـا إلـى أصل واحد .. فالإنسـان لم يكن إنسـاناً منـذ الأزل، وإنما كان حيوانـاً يشـبه القـرد، وكان قبل ذلك يشـبه الليمـور، وهلمَّ جرا، حتـى تصل إلى الخلية البسـيطة للحيـاة الأولى على الأرض. وهكذا الحال في سائر الحيوان والنبات»، وقد يتجاوز هذا النص الدارويني ذلك، فيمارس التعمية بنقولات تراثية وإلباسها بإهاب خرافة التطور العشـوائي، فهذا الكاتب العربي -أعني سـلامة موسى- ينقل عن ابن خلـدون مدعيـاً بأنه تطوري النزعة، حيث يقول: «وكلنا يعرف أن ابن خلدون قد عالج مشاكل الاجتماع من وجهة التطور. وهو لو كان قد تبسـط فـي الـكلام علـى الحيـوان والنبات لكانـت نظرتـه لا تخالـف نظرتنا الآن. فقد كان يرى تأثير الوسـط في الإنسـان، وقد علل سواد الزنوج بشـدة الحر، وقال في ذلك، بعد أن كذب القائلين بأنهم سـود لأنهم أبناء حام بن سـام: (فإن الشـمس تسـامت رؤوسهم مرتين في كل سـنة ... فتطول المسـامتة عامـة الفصول، فيكثـر الضوء لأجلها، ويحـل القيـظ الشـديد عليهم وتسـودُّ جلودهم لإفـراط الحر)»، وقد أورد نصـاً نقلـه عـن القزوينـي وآخر عـن مسـكويه[1]، وكلهـا مجرد دعـاوى لا دليـل عليهـا غيـر الأيديولوجيـا، وقد أشـرنا إلـى خطورة تأثيرهـا، وكيـف أنهـا تنـزع إلـى تقريـر «الحقائـق» بطريقـة دوغمائية تكرارية فحسب.

---

(١) موسى، نظرية التطور، ص ١٦-١٧.

وثمة مثقفون وربما علماء معاصرون في حقول مختلفة تجاوزوا الطرح المعمَّم، إلى التقاط بعض الشواهد والأدلة المزعومة لهذه الفرضية الداحضة من وجوه عديدة، بيد أنهم لا يختلفون كثيراً عن سابقيهم، حيث تبهرهم أضواء العلم المعاصر «الغربي»، وتضعفهم سلطتُه المعرفية، فتشكِّل قناعاتهم واتجاهاتهم، ويبدو أنه يصعب أو يتعذر انعتاق أكثر هولاء من نهج التبعية، بدليل أنهم يذكرون بعض ما يرونه مُنسلِكاً في عِداد الشواهد الإيجابية للظاهرة المبحوثة، متجاهلين عشرات الشواهد السلبية في مراجع علمية غربية رصينة[1]، أي تلك التي تنقض فرضية التطور من جذورها، في مسلك انتقائي غير علمي يمارسه هولاء العلماء المسلمون ويصرون عليه، وقد يقترحون منهجاً يزعمونه تلفيقياً بين الإسلام والداروينية، ولا نعلم كيف يمكن التوفيق بين دين يقر بإله خالق مبدع مدبر وفرضية خرافية تشغب على ذلك، وتقرر أنه لا خالق للكون مع إقرار العشوائية والصدفة والعيوب في التصميم والخلق والكون؟!

هذا القارئ في نصوص التطورية الداروينية، قد يكون مأخوذاً بالهالة الإعلامية الكبيرة لنظرية التطور، وقد تتسرب إليه بعض أسسها التدميرية، من جهة الإيمان والدين، وقد يجد نفسه مطوَّحاً

---

(١) انظر مثلًا:

- William Dembski and Jonathan Wells, **The Design of Life**: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems, ISI Distributed Titles; 1st, 2008.
- Stephen Meyer, **Darwin's Doubt**: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design, San Francisco: HarperOne, revised ed., 2014.

بها بعيداً هناك، شعر بذلك أم لم يشعر. وبخاصة إذا افتقد القارئ لخاصية التنقيب النقدي في القراءة، ومن ذلك التعرف على سياقات الأفكار أو الأنساق وكيف تتخلق وتنمو وتتفاعل مع بقية الأفكار أو الأنساق المتنافسة الأخرى. على سبيل المثال: قد لا يوفق قارئنا هذا في اكتشاف أن فرضية التطور هي الفرضية المؤسّسة للنموذج الإرشادي أو البرادايم البحثي الغربي في حقول معرفية كثيرة، مع وجود أدلة عديدة متزايدة على ممارسة الإكراه للعلماء والباحثين الغربيين لاعتناق هذه الفرضية أو على الأقل عدم نقدها علناً، وإلا تعرضوا للتهميش والحرمان من المنح البحثية وغير ذلك من المزايا، بل ربما وصل الحال إلى فصلهم من عملهم البحثي والأكاديمي، وذلك وفق عشرات الشهادات من قبل علماء غربيين كبار معارضين لفرضية التطور.

من اللافت حقاً أن أطروحة التطور الداروينى تتجاوز تخوم التأثير بالكارزما التي يُبذل في سبيل تأسيسها واستدامتها الكثير من الأموال والجهود العلمية والإعلامية والتربوية، لتصل إلى ممارسة الإرهاب العلمي والبحثي داخل البيئة البحثية الغربية ذاتها، ومن علامات ذلك ما ذكره مؤلفُ كتاب **أيقونات التطور – علم أم خرافة،** جوناثان ميلر، حيث نص على أن كتابه يمثل خطراً كبيراً على قارئه، ناصحاً إياه بأن لا يُشاهد وهو يقرؤه، بل تعدى ذلك، حيث أوصى القارئ بتبديل غلاف الكتاب للتمويه، وقدم له طريقة لصناعة غلاف تمويهي آخر![1]. وقد تجاوز ذلك المشهد البحثي أو الأكاديمي أو

---

(١) جوناثان ويلز، **العلم الزومبي: أيقونات التطور من جديد**، ترجمة: جنات جمال، القاهرة: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط١، ٢٠١٩.

التأليفي، حيث رأى البعض أن ثمة حاجة لتحذير المجتمع الغربي من مغبة مثل هذا الإكراه أو الإرهاب الفكري عبر التوسل بالأداوت الإعلامية، ومن ذلك الفيلم الوثائقي الذي صور فيه معده بن شتاين معاناة بعض العلماء الغربيين بسبب معارضتهم لفرضية التطور أو القول بأن فرضية «التصميم الذكي» جديرة بالتفكير أو التأمل، وهي الفرضية المقرة بأصل فكرة خلق العالَم. هذا الفيلم صدر عام ٢٠٠٨ بعنوان: Expelled: No Intelligence Allowed (المطرودون: الذكاء محظور!).

في مقابل قارئنا الأول، ثمة قارئ جعل قضية أصل الإنسان مُسلّمة دينية بسيطة، تُقر بأن الله خلق آدم من تراب، ثم خلق زوجه حواء بعد ذلك، ورتب لهما التزاوج المفضي لولادة نسله من بعده وفق ما هو معروف للجميع. القارئ الثاني، أمَّن عقله من التشتت والتيه في فرضيات عديدة، وأبعد ذهنه عن النظر في أدلة مزعومة تخالف هذه الحقيقة القطعية، وحفظ وقته في القراءة، فركز على مطالعة نصوص فلسفية تنطلق من الحقيقة الدينية لأصل الإنسان، ورتب عليها جملة من الفرضيات التي يمكن أن تُفيد الإنسان، وأن تسهم في تقدم التفلسف الرشيد حيال مثل هذه المسائل، وقد تضرب بسهم في تقدم المبحث العلمي التخصصي من زاوية أو أخرى. وثمة مثال آخر قريب من هذا، وهو أصل الكون، ونحوها من المسائل التي نجد لها حلاً أو تفسيراً حاسماً في نصوصنا الدينية القطعية.

عبر مثالنا التطبيقي السابق في نصوص فرضية التطورية الداروينية، يمكننا استنتاج جملة من الأمور، بيد أننا نكتفي بثلاثة منها كبار، وهي:

١- إن الفلسفة المتمردة تسلب الطبيعة ذكاءها، لتظفر هي به. وذلك أنها تعارض مبدأ الخلق أومبدأ التصميم الذكي في الطبيعة، لتكون العشوائية الحمقاء محلها، لتغنم هي الذكاء التحليلي والبحثي والتفسيري. ألم نقل من قبلُ: إن الفلسفة المتمردة قاطع طريق يسلبك متاعك، ليبيعك إياه بثمن، قد يكون باهضاً!

٢- القارئ في نصوص الفلسفة المؤمنة يحيل القراءة الفلسفية إلى فعل قراءة مستقبلي، حيث يولّي ظهرَه للأطروحات المشاكسة النكِدة التي تعاند الحقائق القطعية، فيرميها في سلة الطروحات الماضوية التي لا تستحق النظر ولا القراءة، ليكون عقلُه مشتغلاً بمباحث فلسفية تمت بصلة وطيدة للمستقبل، وتعد العدة لصياغته وإعادة تشكيله، وفق الغايات الحضارية الكبرى للمجتمع. وعليه، فإنه يمكن القول باطمئنان بأن القراءة في نصوص الفلسفة المؤمنة إنما هي قراءة طليعية تنويرية بامتياز.

٣- القارئ في نصوص الفلسفة المؤمنة لا وقت لديه ليضيعه في أطروحات عفّى عليها الزمن، وأضحت جزءاً معطوباً من السلفية الفلسفية للآخر، ونعني به الفكر الفلسفي والعلمي الذي لا يحمل نفعاً لنا وقد يحمل قدراً من الضرر، ولو بتضييع الأزمان وتشتيت الأذهان، فضلاً عن التأثيرات المحتملة على جوانب أكثر خطورة، مثل الدين والرؤية الكلية للكون والحياة والعلم.

الفصل الحادي عشر:

ما بعد القراءة/الفلسفة؟

الفصل الحادي عشر: ما بعد القراءة/الفلسفة!

لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلَّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة؛ فهو يقضي بها ويعلمها.

حديث نبوي

لا زلنا في مرحلة النقل والاستهلاك المشتق من الهلاك!

يُمنى طُريف الخولي

إني وإن كنتُ الأخيرَ زمانُه ... لآتٍ بما لم تستطعه الأوائلُ

أبو العلاء المعري

فرغتُ من قراءة كتابَ فلسفي، هل أطبقه وأفتحُ كتاباً آخر بعده مباشرة وهكذا؛ استغلالاً للوقت المتاح، واغتناماً للطاقة الإيجابية، ورفعاً للغلة القرائية الأسبوعية أو الشهرية أو السنوية؟ تُرى ماذا يفعل القراء الجيدون ليعظِّموا انتفاعهم من المقروء؟ قرأتُ في الفلسفة، فماذا بعدُ؟ ما الغنائم القرائية التي خرجتُ بها؟ قرأتُ وقرأتُ، فماذا بعد القراءة؟ هل ثمة مهارات تُدعى بـ مهارات ما بعد القراءة ؟ وكيف نُفيد منها؟

قد تكون هذه الأسئلة وأمثالها غائبة أو حاضرة في عقل القارئ، وهي لعمري أسئلة جديرة بالمعالجة والعناية، وتصلح أن تكون خاتمة لهذا الكتاب، وذلك من جوه عديدة سيتبينها القارئ بعد الاطلاع على مضمون هذا الفصل الخاتم، والتي يمكن إرجاعها إلى المنافع أو المكاسب أو الثمار الكبرى التي يفترض أن يكون القارئ في الفلسفة قد غنمها، إن هو أحسن في القراءة، وهُدي إلى أقوم المسالك القرائية وأكثرها نجاعة، من جهة الكيف والكم في مختلف أبعاد القراءة الفلسفية. في هذه المرحلة يفترض تلمس سبل تعزيز ما يُسمى بـ مهارات ما بعد القراءة بمختلف أشكالها، بما يُعين على تثمير القراءة بأفضل الطرق وأذكاها.

وعليه، فإن أي مقاربة جيدة لهذا الموضوع، يتوجب أن تؤسس داخل إطار تثمير القراءة الفلسفية بشكل مباشر أو بآخر. هذا ضابط عام لأي مقاربة متوخاة في هذا السبيل. وثمة ضابط آخر لا يقل أهمية عن سابقه، ويتمثل في أن القراءة تمثل في جوهرها تعبئة وجدانية فكرية للقارئ، فإذا امتلأت نفسه بالمشاعر، وذهنه بالأفكار، فلا يكون بعد ذلك إلا الارتحال صوب الأفعال. لنفترض أن ثمة إنساناً مهتماً بالزراعة العضوية والاستثمار فيها بطريقة تعود عليه بالنفع، مما دفعه إلى قراءة العديد من الكتب عن هذا النوع من الزراعة، وكيفية تأسيس مشاريع مجدية. كثيرون ربما سيقولون لصاحبنا هذا: عليك أن ترتحل من القراءة إلى الفعل، عبر تأسيس مَشروعك العملي. لو أعدنا السؤال ذاته حيال: ماذا بعد القراءة الفلسفية؟ لقلنا: لا شيء سوى الفعل.

هذان الضابطان مجتمعان من شأنهما أن يقللا الهُوة بين

المقاربات المتنافسة لمعالجة هذا السؤال الكبير، وذلك أن المقاربات تدور كلُها حول مسارب ممكنة لتفعيل القراءة الفلسفية، من أجل تحقيق مكسبٍ هنا أو منفعة هناك، سواء أكان ذلك على المستويات الفردية (=معرفة القارئ) أو الجماعية (=مجتمع القارئ)، على أن المقاربة الأكثر نجاعة هي التي تفلح في تحقيق مكاسب فردية وجماعية في آن ما أمكن، وهو ما نتغياه في مقاربتنا الاجتهادية، التي نجعلها في محاور يؤازر بعضُها بعضاً، ويجهد كل واحد منها أن يعكس لنا أفعال ما بعد القراءة الفلسفية.

قد يكون القارئ في الفلسفة قد وصل فعلاً إلى تخوم ما نحن بصدده، فيتلمس معنا حيثيات ما نقرره جزءاً فجزءاً، وقد يتفق معنا وقد يختلف (=التحقق أو الدحض أو التريث). والاحتمال الثاني، أن يكون القارئ لم يسبق له التفكير في مثل هذه الزوايا القرائية، فيكون ذلك له بمثابة التهيئة أو التنبيه لما ينبغي فعله (=توصية قرائية)، وبهذا تكون ضمن العتاد التخطيطي لفعل القراءة. في هذا الفصل معالجة لأهم مسائل ما بعد الفلسفة (ما هي؟)، من جهة تنظيرية وتطبيقية موسعة.

١ ـ مسارب التثمير القرائي

أن تقرأ نصاً فلسفياً، ثم تُتبعه بآخر، ثم بعاشر، ثم برقم أكبر وأكبر، وليس في ذهنك خطةٌ لتثمير ما تقرؤه، فذاك كمَنْ يراكم رؤوسَ الأموال، دون استثمارها، وقد تأكلها زكاتها أو ضرائبها. يمكن تثمير النص بطرق عديدة، ذات طابع تنظيري وتطبيقي. ليس المقصود تثمير كل نص بعينه أي كل النصوص المقروءة، إذ يصعب

تحقيق ذلك في أغلب الحالات، إما لعوامل تعود للنص ذاته بسبب غموضه أو صعوبته أو عدم ملاءمة تفعيله في الأذهان أو في الأعيان، وقد تعود العوامل إلى القارئ ذاته أو إلى السياق أو إلى خليط من هذا كله.

على أن القارئ المتقدم يتوفر في العادة على حيل قرائية، ومنها تفعيله الذكي لـ المهارات ما بعد الذهنية Metacognitive تمكّنه من تثمير النصوص المقروءة أو أغلبها، حتى الرديئة أو الضعيفة منها. المهارات ما بعد الذهنية تقضي بأن تخرج لنا نسختين من القارئ: القارئ الذي يقرأ، القارئ الذي يقوّم. النسخة التقويمية هي ذات طابع نقدي استخلاصي، حيث إنها تعمل على تقويم المسيرة القرائية بعموم، والمسيرة القرائية لهذا النص أو ذاك بخصوص، متفحصة مدى الفهم والاستيعاب وشموليته وآفاقه، ومنتقدة الأداء القرائي العام والخاص، ومستخلصة دروساً مستفادة من جوانب القوة والتميز في القراءة، ومن جوانب الضعف والرداءة فيها أيضاً، ومطالبة بمحاكاة الأولى، والنسج على منوالها، ومحاوِلة تجاوزها في مرحلة تالية، والنفور من الثانية وتفحص مدى التورط بجانب منها، ومسرعة في وضع برنامج للمعالجة، وملتمسة لمشورة متخصصة جيدة للتطوير والتحسين.

القارئ المقوّم يعد إذن لبنة أساس في عمليات التثمير القرائي فِي مرحلة ما بعد القراءة. هذا التثمير يُقصدُ به عموماً النزوع نحو الافتكاك من القراءة صوب فعل يحمل نفعاً ما، للقارئ أو لمجتمعه أو لهما معاً، بطريقة ملموسة أو غير ملموسة. تثمير القراءة يعني الارتحال من سلبية القراءة إلى إيجابية الفعل. وما أجمل أن يدمن

القارئ المقوّم تلمس ما عساه يفعّل النصوص التي يقرؤها، بطريقة أو بأخرى.

يسع القارئ تثمير القراءة الفلسفية عبر العديد من المسارب، وإنني على يقين بأن القارئ قد رسم العديد من هذه المسارب في الفصول الماضية، سواء في الجوانب التنظيرية أو المفاهيمية أو المنهجية أو التطبيقية. وفي هذا الفصل إكمال لهذه المسارب، وإيضاح لبعضها في قوالب عملية تطبيقية، بما يسهم في تعزيز العتاد المهاري، وتحريض القارئ على الممارسة العملية، عبر محاكاة بعض القوالب المقترحة للتثمير القرائي.

١-١ مسرب التحليل

القراءة الفلسفية تزيد من قدرات القارئ على عَصْرِ النصوص المدروسة والظواهر المبحوثة، والظفر بكنوزها وشفراتها، عبر تمهيره بجملة من المهارات، ومن أهمها مهارة **التحليل**Analysis. مفهوم التحليل من أكثر المفاهيم شيوعاً في الأبحاث والدراسات والنصوص والنقاشات، وقد يكون من أكثرها غموضاً أيضاً، مع توهم كثيرين (حتى بعض الباحثين والأكاديميين) بأنهم يعونه تماماً، وقد جاء ذلك نتيجة لقلة النصوص المجلّية لتعريف هذا المفهوم وأنواعه ومستوياته واستخداماته، على الرغم من كثرة تَرداده في الكتب والدراسات والمحاضرات المنهجية والفلسفية والأدبية والعلمية.

التحليل مفتوح على ممارسات متنوعة، وبقدر ما فيه من «العلم» والضبط فيه من «الفن» والاجتهاد أيضاً، وهذه سمة خطيرة قد توقعنا

فـي تيـهٍ تحليلـي، فلا نصـاً قطعنـا ولا نتيجـة أبقينـا، ممـا يجعلنا نقر بوجـود جملة من الضوابط المنهجية التي نشـير إلى طرف منها يلائم سـياق معالجتنـا المختصـرة هذه، ضمن إطار ما أسـميه بـ التفلسـف التلقائـي أو السلِس أو الطـري، في قالَـب كتابي مناسـب، ومن بينها الكتابـة أو التحليـلات الشـذرية، وفـي هـذا تثميـر جيـد للمقـروء الفلسـفي، إن كان القارئ متوفراً على مهارات تحليلية وكتابية جيدة. لا يؤمِـن تفلسـفُنا التحليلـي الشـذري بالهـذر، ولا بالكـرّ بالجمـل المطوَّلة ولا بالفرّ بالأسـاليب المتكلَّفة، ويلوذ عِوض ذلك بالمعجم اللغـوي العام والصور المجازية الخالِقة للمعنى والميسِّـرة لفهمه.

١-١-١ ماهية التحليل

التحليـل مفهوم متعدد الجوانب والمسـتويات والاسـتخدامات، وقـد يكبـر ليعبِّر عـن المنهـج أو النمـوذج أو النظام ذاتـه برمته، وقد يتوسـط أو يصغر ليشـكِّل أجزاء أو جزءاً منه، وهـو حينذاك قد يقابل مفهـوم التركيـب Synthesis، فـي ممارسـات تعاضدية/ تكامليـة أو متوازية/ متنافسة.

الكتابـة الشـذرية تؤمن بحتمية الفراغ فـي النص وأهمية الإفراغ، فالفراغ هو ما يمده بأسـباب حياته، وذلك أنه الصانع لشـراكة حقيقية بين الكاتب والقارئ، ليسـتنتج هو بـدوره، فيقارن ويفاضل ويصنِّف ويحلِّـل ويركِّـب ويكمِّـل. يمكـن تطبيـق هـذا الأسـلوب الشـذري بقَوالـب متنوعة، ولعـل منها هذا القالب الذي يمكن وصفه بـ الكتابة النقشية بعنونة موحية.

يقدِّم البعضُ تعريفات أو توصيفات عامة جداً لـ مفهوم التحليل،

مما يفوّت الفرصة لاستيعاب عميق لهذا المفهوم، الذي يجب أن يتجاوز أي أدلجة للمفهوم ، كما في عديد المناهج التحليلية كالبنيوية والتفكيكية في اللسانيات وفي غيرها، إذ هي مناهج تفتقر للبراءة من جهة التكوين والغاية والممارسة. أخذاً بالاعتبار ما سبق، يسعنا اقتراح وصف عام «متجرد» لمفهوم التحليل، ليكون بمثابة وصف «صوري» له:

فحص نص عن موضوع ما، بقالب تفكيكي سياقي ترميزي تنقيبي تجريدي تفسيري لتحديد: مكوناته وخصائصه ووظائفه وكيفياته ومعانيه وعلله؛ بغية الخلوص إلى نتائج متوخاة إزاء سؤالٍ أو كلٍ محدد.

١-١-٢ منصة السؤال

من الوظائف الأساسية للفلسفة مساءله الحقول المعرفية، والأفكار، والمفاهيم، والوجود، والإنسان، واللغة. ولذا، فمنطقي أن نتخذ الأسئلة متكئاً لمساءلة قراءتنا الفلسفية ذاتها، وجعل الأسئلة منصة ننطلق منها في ممارسة التحليل المعمق وفي تحسين هذه الممارسة وتوسيع مساراتها. المهارات ما بعد الذهنية في مرحلة ما بعد القراءة تتأسس على قاعدة استبصارية ذاتية متسائلة، حيث يشرع القارئُ في مساءلة ذاته القارئة، كيف تقرأ؟ وكيف تحلل؟ وكيف تفهم؟ وكيف تفسر؟ وكيف تلخص؟ وكيف تسأل؟ لنركز على أسئلة ما بعد القراءة. ما نوع الأسئلة التي توجهها لنفسك بعد قراءة نص من النصوص؟ هل توجه أسئلة من هذا القبيل، أم أنك مشغول في متابعة القراءة ورفع الغلة القرائية؟

ثمة نوعان من الأسئلة يمكن توجيهها بعد القراءة:

١- **أسئلة تنوير القراءة**: كيف أحلل هذا النص؟ ماذا يريد هذا النص قوله، وماذا عساه يخفي؟ هل ثمة تفرد في هذا النص؟ هل يتضمن النص نموذجاً كامناً يستحق التنقيب والإبراز؟ ومثل ذلك كثير.

٢- **أسئلة تثمير القراءة**: كيف أفيد من هذا النص أو هذه النصوص؟ كيف أحقق عبرها منفعة مجتمعية؟ ماذا بوسعي عمله؟ ونحو ذلك من الأسئلة.

طبيعة القراءة الفلسفية وكيفيتها وأهدافها، تجعلنا نوصي بتوليد نوع خاص من الأسئلة التنويرية والتثميرية التي تليق بهذه القراءة وتوائم طبيعتها، وتستجيب لأهدافها، وتحسّن الممارسة التحليلية، وهي **الأسئلة الفوقية أو البعدية**[1].السؤال الفوقي هو سؤال حول

---

(١) يقابل هذا السؤال -في بعض جوانبه التي نبلورها هنا- في الأدبيات ما يعرف بـ Meta-Question. كلمة ميتا Meta بالإنجليزية لها معان عدة ومنها : بعد، ما وراء، أكثر تنظيماً، أكثر شمولية، متجاوز أو متعال، تحول، ثنائي أو متعدد المواقف أو متضمن للبدائل. انظر

. https://www.merriam-webster.com/dictionary/meta .: لم أقف على ترجمة عربية جيدة لـ ميتا-سؤال. للوهلة الأولى، تبدو كلمتا المتجاوز والمتعالي مناسبتين، ولكنهما يحيلان إلى بُعد فلسفي شديد الخصوصية كما هو معلوم، مما يجعل من الصعوبة بمكان التورط بأي منهما، فنحن لا نروم بالضرورة الحمولة الفلسفية الذاهبة لمعنى التعالي أو التجاوز. ولهذا رأيتُ استخدام مفهوم السؤال الفوقي أو البعدي، مع تفعيل جملة من المعاني السابقة في أجزاء عديدة من هذا النص. وتُستخدَم كلمة Meta كثيراً كـ "بادئة" لتأمين أحد هذه المعاني. ومن المصطلحات الشهيرة Meta-analysis : والذي يعني الدراسة المقارِنة لنتائج مجموعة من الأبحاث في مجال معين للخلوص إلى استنتاجات حيالها، وتحديد =

سـؤال. إنه تَسْـآل جَسور، لا يستثمر مدخراته الاسـتفهامية ومكتنزاته الفضوليـة فـي جـواب معلّـب مطمئـن، بـل في سـؤال مفتـوح قلِق. السـؤال الفوفي هو فتّاح علب الأسـئلة؛ إذ إنه يفتحها ويشسّـعها عبر سـؤال استكشـافي تنقيبي خلاّق. وليس يفتح شـيءُ شيئاً ما لم يكن الفتّاح أقوى من المفتوح، فالزجاج والخشب يفتحهما معدن (نوع)، والمعـدن يفتحـه معـدن أصلـب منـه (نـوع وكـم). إنـه – بتوصيـف رياضـي – سـؤال مـن الدرجـة الثانيـة، وهـو بهـذا يفترق عن سـؤال الدرجـة الأولـى، وهـو ذلك الذي يدور حول إجابة منشـودة لسـؤال مباشـر عن معنى أو موضوع أو مسألة ما.

يتسـم السـؤال الفوقـي بعـدة سـمات متداخلـة متضافـرة، ومـن أهمها، أنه سؤال:

١ - **السؤال الفوقي مُطوِّق.** هو مطوق لكونه يولِّد أسئلةً عديدة تحـوط النـص المقـروء أو الظاهـرة المبحوثـة مـن أبعـاد عديـدة. لنفتـرض أننـا قرأنـا بعين فلسـفية بعـض نصوص جـوروج أوريل، ومن بينها نص: لمـاذا نكتب؟ هذا النص المقروء يطرح سـؤالاً يوجهه الكاتب لنفسه: لماذا أكتب؟ ثم يشرع مباشرة بالإجابة عنه. هذا أمر واضح. لكي يكون

= مدى تشـكّل أنمـاط Pattern من النتائج ومـدى تراكميتها ونحو ذلـك.. انظر Peter Stratton and Nicky Hayes, A Student's Dictionary of Psychology (London: Edward Arnold, 1993), p. 115.. ومـن أهـم اسـتخداماتها التي تعنينا فيما يخص مسـألتنا الأساسـية ما نجده -على سـبيل المثال- في مصطلح Metapsychology، حيث يشـير إلى دراسـة الأسئلة المفاهيمية السيكولوجية التأسيسية. انظر Andrew Colman, **Oxford Dictionary of Psychology**, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 457. .

السؤال الذي نطرحه حول النص فوقياً، فإنه يتعين أن يكون مُطوِّقاً للموضوع ومُطلّا عليه من شُرفة علوية، فيكون مثلاً من قبيل: لماذا يكتب الكتَّاب لماذا يكتبون؟ أي: أننا لا نتعاط مع إجابات أوريل بوصفها معطيات نهائية، فنتفهمها ونلخصها بعناصر محددة، وإنما نحيل إجابته ذاتها إلى سؤال: فنقول: لماذا كتب أوريل عن الأسباب الداعية له للكتابة؟ ما هو الشيء الضمني أو غير الملموس في النص؟ هذا السؤال الذي طرحناه رفع مستوى تحليلنا حيال المسألة المعالَجة في النص، أي: أن تركيزه سيكون على الدوافع المفتاحية الجوانية للسلوك الكتابي عبر اكتشاف بواعث كتابة نصوص بعنوان: لماذا نكتب من قِبل بعض الكتّاب؟

٢- **السؤال الفوقي مُفصِح**. هو مفصح لأنه يروم الكشف عن البِنية العميقة المُضمَرة، ويسعى جاهداً إلى أن يدفعها للانعطاء أو الظهور. هذه السمة تساعدنا على الكشف أو فضح ما يود النص إخفاءه أو تزيينه أو إرجاءه إلى حين، لسبب أو لآخر. فمثلاً: لو كان سؤالنا الفوقي يلوذ بـ كيف يكتب الكتاب: لماذا يكتبون؟ فإن هذا يعني أننا سنعتني بتحليل كيفيات الكتابة ومناهجها في سياق يجهد لأن يتفهم البواعث الذهنية والسيكولوجية والسيولوجية القابعة وراء هذه الكيفية أو تلك. وقد تفيدنا هذه السمة أيضاً في في تصنيف الأشياء المحللة (=كيفيات الكتابة) وفق الأنساق التي تندرج تحتها، وربما يقود هذا التصنيف

إلى تعميق مسارات التحليل للنص المقروء أو الظاهرة المبحوثة أو إنارة بعض الزوايا المعتمة. وهذا السعي لتصنيف الأشياء المحللة وفق الأنساق، يمكن أن يقودنا إلى الكشف عن السردية الخفية في النص، وقد نكتشف عبر سؤالنا الفوقي فاعلاً كان مغموراً وثانوياً، متجسداً في صورة: إنسان أو مفهوم أو فكرة أو نموذج أو منهج أي أي شيء آخر.

١-١-٣ عصراتُ التحليل

القراءة الفلسفية -المصحوبة بمهارات التحليل والأسئلة التثميرية ومنها الأسئلة الفوقية - تُقدرنا على عصر النص ليقطِّر لنا عطاياه. هذا التعبير مجازي بامتياز، وهو يقترح دلالات شتى، وأهمها توصيف لـ التحليل الذي نقوم به في دراساتنا وأبحاثنا ونصوصنا، فهو يُرهص بسمات التحليل وغايته، مع ملاحظة عمومية ما نرومه بـ «عطاياه» (=عللاً ومعاني وكيفيات). هذا أمر يبدو جيداً، ولكي يكون الطرح أفيد، فسأعرض خريطة عامة «تقريبية» للتحليل، متوخية صورة مجازية، تُظهر النصَ بوصفه ثمرة تَجود بعَصْرات متتالية، باكورتُها أجود من آخرها.

العصرة الأولى: التعليل - العلة

- قراءات تفكيكية، لتحديد: علل ومعلولات وعلِّيَّة.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية تجريدية عديدة، مختلفة المستويات: تزامنية، علِّيَّة.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للعلية الأولية المستنتَجة

إلى حين الوصول إلى علية نهائية مستقرة، يمكن اختبارها بطريقة برهانية.

العصرة الثانية: التفسير – المعنى

- قراءات تفكيكية، لتحديد: بِنيات وقضايا ومفاهيم.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية تجريدية عديدة، مختلفة المستويات: سطحية، عميقة.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للمعاني السائدة، في محاولة للوصول إلى معان جديدة أو تشسيع للمعاني السابقة، يمكن فحصها وتقييم عمقها وتماسكها.

العصرة الثالثة: التوصيف – الكيفية

- قراءات تفكيكية، لتحديد: مكونات وسمات ووظائف.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية عديدة، مختلفة المستويات: المسارات، العمليات.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للكيفية السائدة، في محاولة للوصول إلى توصيفات جديدة للكيفية أو تفصيل أو تطبيق لها، يمكن فحصها وتقييم معقوليتها وتماسكها.

العصرة الرابعة: التوهم التحليلي – اللامحلل

- قراءات سطحية، إذ ليس ثمة رؤية، ولا منهج، ولا تفكيك.
- قراءات مُشتَّتة، في ممارسات لا تحليلية مُبعثرة، لا تثمر وصفاً ولا تطوِّر تفسيراً ولا تكشف عليَّة.

- قراءات مُلفَّقة: لا تنتظمُ في أنماط ولا تنسلكُ في مسارات مُغذِّية لفهم أشمل أو تصور أعمق.

جلي أنه يسعنا استخدام أي من العصرات الثلاث الأولى، وذلك بحسب طبيعة نصوصنا وأهدافها، وقد نتوسل بتركيبة منها، ولكن حَذارِ في كل ممارسة تحليلية نتغياها أيّاً كان هدفها من العصرة الرابعة، فهي مُشبعة بلا إشباع. الكارثة تكمن في تورط بعض القراء والباحثين والكتّاب بها. لِمَ؟ لكونهم لا يطيقون دفع كلفة العصرات العلِّيَّة والتفسيرية والوصفية، حيث لم يعتادوا على تثمير القراءة، فهم يقرؤون ثم يقرؤون وهكذا في متوالية قرائية، لا تكاد تفضي إلى الفعل في هذا المجال أو ذاك.

لا يمكن لنا مجرد الزعم أننا بمعالجتنا المختصرة السابقة قد أحطنا بالأبعاد الرئيسة لتحليل النصوص المقروءة، فضلاً عن أبعاده الفرعية وحدوده ومهاراته ومتطلباته. ولمنح القارئ هوامش للتفكير في جملة من المسائل والإشكاليات والتحديات والفرص الممكنة في نطاق تحليل النصوص بوصفها تحدياً لما بعد القراءة، فسنضع توصيفات شذرية متنوعة للتحليل:

١. النص سحابة غليظة، فاستمطرها بتحليلات مُشكَّلة.
٢. لا تظفر بذخائر النص، إلا بمفتاح تتعدد أسنانُه التحليلية.
٣. النص إجابة خاملة متوارية، فنشِّطها بسؤال شَكِس وترميز فَطِن.
٤. النص طبقات، لا يسعك فهمُه، إلا بنزعها في جولات تحليلية متروِّية.
٥. النص شَعِث، فَلُمَّ شَتاتَه بتفكير تحليلي تصوري.

٦. النص سردية، فاقبض على فواعلها وحبكتها ومآلاتها بتحليلات راصدة.
٧. التحليل كالسباحة، والنص يغرقك، ما لم تتمرَّس على التحليل.
٨. أبقِ نافذتَك التحليليةَ مُشرَعة!

١-٢ مسرب التفلسف

التفكير مثل السكين، يفتقر إلى شحذ دائم، ليكون نافعاً، وفي هذا المعنى يقول الجاحظ: «والعقل حفظك الله أطول رقدة من العين، وأحوج الى الشحذ من السيف، وأفقر الى التعهد، وأسرع الى التغير، وأدواؤه أقتل، وأطباؤه أقل، وعلاجه أعضل»[1]. من الشحذ العقلي ممارسة التفلسف وفق مقاربة ملائمة. ما بعد الفلسفة بالدرجة الأولى هو: التفلسف، فهو تفاحة الفلسفة. نعم، بعد القراءة الفلسفية، يُنتظر منا ممارسة أقدار من التفلسف يتناسب مع مرحلة القراءة وحصيلتها، وينمو بتوسعها، ويتطور بتعمقها. وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن التفلسف نوعان: كبير وصغير. وسيكون لنا وقفة مع هذين النوعين مع طرح أمثلة عملية تطبيقية.

١-٢-١ التفلسف المنمنم

هذا النوع من التفلسف يمكن وصفه بـ التفلسف العام أو الصغير أو المنمنم[2]، وهو متاح لنا جميعاً دون استثناء، ويمكن مقاربته بمسربين فرعيين، نعرض لهما باختصار.

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل الأدبية**، بيروت: مكتبة الهلال، ط٢، ١٤٢٣هـ، ص ١٨٨.

(٢) المنمنم هو الصغير المنقوش ببراعة واحترافية.

١-٢-١-١ مسرب الموضوع

التفلسف المنمنم من جهة الموضوع يقضي بأن يفعّل القارئ بعض أبعاد التفلسف من جهة منهجية التفلسف أو مهاراته، للخلوص إلى نتيجة معينة تجاه موقف في حياتنا العامة أو المهنية. هذا التفلسف هو منمنم من جهة الموضوع فحسب، إذ قد يكون القارئ متقدماً، بل قد يكون مفكراً أو فيلسوفاً، ولكن الممارسة التفلسفية منمنمة من جهة موضوعها الصغير، حيث يمارس هذا النوع عادة في المواقف الحياتية العادية، وقد يكون مندرجاً ضمن نوع من المعالجة أو حتى الاستشفاء بالتفلسف الفعال أو الرشيد حيال الموضوعات الصغيرة.

مثال عملي: حدثتْ قصة واقعية لمثقف له مكانته الثقافية والاجتماعية. أوقعته هذه القصة في حرج ما، مما دفعه إلى التوسل بالتفلسف من أجل التخلص من الإحراج وحل الإشكال، فماذا حدث له، وماذا صنع هو؟

يقول صاحبنا: لدي ثلاث سيارات في البيت. واحدة لي، والثانية للأولاد والبنات، والثالثة للعائلة (=للسائق). فوجئتُ أن ولدي احتاج أن يستقل سيارتي في مشوار بعيد، والسيارة الثانية استقلتها ابنتي ذاهبة إلى عملها، فما كان ثمة بديل غير سيارة العائلة. وكان يتوجب علي الذهاب حينها إلى العمل. شعرتُ بالحرج أن أذهب بسيارة العائلة المتواضعة من حيث نوعها وشكلها بالنسبة لواحد مثلي، ولم يسبق لي قيادتها من قبل: هل يصلح أن يراني أحد بهذه السيارة؟ ماذا عن زملائي والمراجعين وغيرهم؟

بعدها، أشعلتُ التفكير الفلسفي، وقلتُ في نفسي: هل يمكن حقاً أن ينقذني التفلسف من هذه الورطة الشعورية المزعجة؟ بُعيدها، تذكرتُ مهارة التجريد، فقلت: لمَ لا أجربها؟ مباشرة، وجدتُّ الحلَ الناجع، حيث ظفرتُ بأن السيارة مهما كان نوعها إنما هي بعد التجريد مجرد وسيلة نقل. سُرَّ عني، وانشرحت أساريري، ومضيتُ إلى عملي بالسيارة العادية المتواضعة، وأنا أطمع في أن يراني الجميع، حيث أكسبتني هذه التجربة التفلسفية شعوراً جميلاً، وأعادت إلي التنفس بمشاعر الاعتزاز بإنسانيتي الأصلية وما أتوفر عليه من ذخائر دينية وثقافية ومهنية واجتماعية جوانية، في تقليل لأهمية الأشياء المادية البرانية، فهي لا تعدو كونها وسائل لغايات أكبر.

١-٢-١-٢ مسرب القارئ

هذا نوع من التفلسف يكون منمنماً، لا من جهة بساطة موضوعه وضآلة نطاقه، وإنما بسبب محدودية قدرات القارئ الممارِس للتفلسف، إذ قد يكون الموضوع كبيراً أو إشكالياً بدرجة كبيرة، بيد أن مهارات القارئ لا تسعفه في أن يرتقي إلى مستويات أكبر من التفلسف، فيمارس حينذاك تفلسفاً صغيراً وفق ذخيرته المهارية التي يتوفر عليها.

مثال عملي: ثمة مؤسسة ثقافية طرحتْ مسابقة فلسفية، تتضمن سؤالاً واحداً: كيف يمكن لك بلورة المناحي الفلسفية عند الجاحظ بمقاربة تفلسفية؟ لنفترض أن شاباً نشط في القراءة الأدبية، وأنه معجب بالجاحظ من جهة الأدب والكتابة، بيد أن قراءاته وذخيرته المهارية الفلسفية محدودة، ومع ذلك، عقد العزم على المشاركة.

محدودية الذخيرة المهارية الفلسفية للشاب ستجعله غير قادر على رسم صورة شاملة لخريطة المناحي الفلسفية عند الجاحظ، الأمر الذي قد يفضي به إلى رسم خطاطة صغيرة أو جزئية تركز على جوانب محدودة في الموضوع المبحوث، مع توصيفات جزئية للمناحي المنشودة. هذا هو ما نقصده بالتفلسف الصغير، فالموضوع في ذاته كبير وإشكالي بامتياز، ولكن التفلسف جاء منمنماً من جراء تواضع الذخيرة المهارية للقارئ ذاته.

من الواضح أن وصفنا لهذا التفلسف بالصغير أو المنمنم ليس ذماً له على الإطلاق، كما أنه ليس دعوة للتخلي عنه وهجره وعدم ممارسته، حيث أكدنا غير مرة على أهمية التمرس عليه في جولات تطبيقية تراكمية، مع تشديدنا على أن المراس يكون نافعاً متى توفرت:

- إرادة صالحة للتعلم والتطور من قِبل الممارِس.
- تقييم دقيق للعمل ونقد صارم من قِبل خبير.
- سعي لمعالجة نقاط الضعف والسلبيات وتطوير الممارسة[1].

---

(١) قد يكون السؤال الوارد في المثال السابق حيال المناحي الفلسفية عند الجاحظ محط اهتمام للقارئ، وقد يكون لديه رغبة فعلية في تطبيقه عملياً، ثم النظر في ممارسة أعمق من التفلسف. إذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن الرجوع إلى: علي بو ملحم، **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٨. في هذا الكتاب، جاءت المناحي كما يلي: المنحى الطبيعي (الجاحظ فيلسوف طبيعي، عالَم الجماد، عالم الحيوان، عالم الإنسان)، المنحى الكلامي، المنحى الجمالي، المنحى اللغوي، المنحى الخلقي والاجتماعي، ثم ختم المؤلف بـ منهجية الجاحظ، فكرياً وتعبيرياً.

١-٢-٢ التفلسف الكبير

هـذا التفلسـف غيـر متـاح لـكل أحـد، وهـو مـا يمكننـا وصفه بـ التفلسـف المتخصـص أو الكبيـر، أي ذلـك النـوع الـذي ينطلـق من قاعدة منهجية ومفاهيمية صلبة، ويمارَس ضمن حقل معرفي محدد؛ وفـق الضوابـط والمبـادئ والمناهـج التي تقرهـا الجماعـةُ المعرفية التـي ينتمي إليها ذلك الحقل.

التفلسـف الكبير يفضي إلى نتائج كبيرة في مسارات عديدة، وقد يكـون لهـا صـدى فـي الأدبيـات، وتأثير علـى الممارسـة التفلسـفية والبحثية، ومن بينها:

- توليـد مفاهيم جديدة (إبداع إصطلاحي).
- بنـاء منهجية جديدة (إبداع منهجي).
- بنـاء نظريات أو نماذج جديدة (إبداع تنظيري).
- تطويـر أو تغييـر أو تعديل الرؤية الكلية (إبداع كلي).

لعنـا نقـارب هذا النوع من التفلسـف بمسـربين فرعييـن متبوعين بمثاليـن تطبيقيين، تماماً كما فعلنا مع التفلسـف الصغير.

١-٢-٢-١ مسرب الموضوع

هـذا التفلسـف ينبـع أساسـاً من موضـوع محدد، يلـح على ذهن المتفلسـف، ويدفعـه لأن يُعمـل مهاراتـه الفلسـفية لتقديـم مقاربـة تفلَسـفية جديـدة ناجعـة حيـال هـذا الموضـوع. هـذا يعنـي أن هـذا المسـرب معلوم أو مخطط في ذهن القارئ، حيث يتشكل عبر تراكم القراءات ونشـوء الاهتمامات في موضوعات محددة.

مثال عملي: من يقرأ في الفلسفة بقدر جيد، يدرك أن أي فكرة أو أطروحة يتبناها أي منظر، فلابد أن يكون وراءها إطار حاكمأو ما يُعرف بـ **النموذج**. هذه المسألة شغلتْ بعض الفلاسفة وكان من بينهم **عبدالوهاب المسيري**، فمارس تفلسفاً عميقاً متعدد الأبعاد. سنقرب جوانب من هذا التفلسف بما يحقق أهداف المثال العملي.

في مستهل مقاربته التفلسفية حيال مصطلح النموذج، توسل المسيري كعادته بمدخل غير تقليدي، حيث شرع ببعض السرديات الحياتية الماتعة، لتكون مِهادا للتعريف بـ النموذج. ومن هذه السرديات، نلتقط هذه، حيث يقول المسيري (باختصار وتصرف)[1]:

- إبان وجودي في الولايات المتحد الأمريكية، كانت زوجتي في إنجلترا لتهيئة بعض الأمور لرسالتها في الدكتوراه. وفجأة انتابني شك عميق في أن ابني الصغير مريض، فأخذتُ درجة حرارته، وبالفعل وجدتها مرتفعة، فاتصلتُ على الفور بالطبيب لتحديد موعد معه، فسألتني الممرضة عن «مسز المسيري»، فأخبرتُها بما جرى، وكانت هي التي تتولى هذا العمل. ثم أضفتُ بحدة واضحة أنه ليس ثمة وقت لنضيعه في مثل هذه الأسئلة، إذ لم أرَ أي علاقة بين موضوع وجود زوجتي وحرارة ابني!

من جهتها، طلبتْ مني الممرضة بحزم أن اضع سماعة الهاتف، وأقيس درجة الحرارة مرة أخرى، فوجدت أنها قد انخفضت. عاودت الاتصال بها لإخبارها بما حدث، فضحكت الممرضة وعنفتني قائلة: لابد أنك من الصنف الذي يتهم زوجته بالقلق

---

(١) عبدالوهاب المسيري، **العالَم من منظور غربي**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠١٧، ص ١١-١٢.

المفرط على الأولاد، فاعترفتُ بذلك. فأخبرتني الممرضة بأن هذا النمط هو السائد: في غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التي تسيطر على زوجته. من هذه السردية، يشير المسيري إلى فكرته حول البعد الوظيفي، حيث يقول بأن الزوج في الحالة السابقة حل محل الزوجة وظيفياً، أي أنه مارس وظيفتها.

- حينما عدت من الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٦٩، ذهبت لإعطاء أول محاضرة لي في الجامعة (عين شمس). أخبروني بأنها في المدرج الفلاني. بعد وصولي للمدرج، وجدت أن ثمة عدداً كبيراً من الفتيات يجلسن في المقدمة وقد وضعن قدراً كبيراً من المكياج، ويرتدين ملابس مزركشة وملونة، فخرجت على الفور ظناً أن هناك «حفلة» وأنني أخطأتُ المكان، وذلك بحسب النموذج الإدراكي الأمريكي والمصري، فالطالبات الأمريكيات لا يضعن هذه المساحيق ولا يرتدين هذه الملابس، كما أن الطالبات المصريات في جامعة الإسكندرية حينما غادرتها قبل سنوات لم يكن يفعلن هذا أيضاً. حينها، سارع أحد الطلاب لإخباري بأنه ليس ثمة «حفلة» وإنما «محاضرة»، مما جعلني أعدل نموذجي حسب الواقع الجديد.

وبعد سوق عدة سرديات حياتية من هذا القبيل، خلص المسيري إلى تعريف النموذج الإدراكي بأنه: «صورة عقلية للعالَم، تُشكّل ما يمكن تسميته خريطة معرفية، ينظر الإنسانُ من خلالها للواقع. والنموذج لا يوجد جاهزاً في الواقع، فهو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة»[1].

---

(١) المسيري، **العالَم من منظور غربي**، ص ١٤.

ثـم يقرر بعـد ذلك بأن «لكل نموذج بعده المعرفي، أي أن خلف كل نمـوذج معاييـره الداخليـة التـي تتكـون مـن معتقـدات وفـروض ومسـلمات وإجابات عن أسـئلة كلية ونهائية تشـكل جـذوره الكامنة وأساسـه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمـة التـي تحدد النمـوذج وضوابط السـلوك، وحـلال النموذج وحرامـه، ومـا هـو مطلق وما هو نسـبي مـن منظوره». ومن الأسـئلة الكليـة التـي يجيب عنها: «ما الهـدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسـان مادة وحسـب، أو مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنـاً فيه أم مفارقاً له»[1].

ولبلـورة تعريـف للتحيـز، يمارس **المسـيري** التفلسـف من النوع ذاته، فيتوسـل ببعض السـرديات في حياته العلمية والعامة وسـياقات أخـرى، فيخلـص إلـى نتائـج مهمة جـداً، مولـداً جملة مـن المفاهيم الجديـدة، ومقترحـاً حقلاً معرفياً يتعامل مع هذه المسـألة، وهو **فقه التحيـز**. وفـي إطـاره، يُعـرِّف التحيـز ويؤكد حتميتـه، ويحـدد أبعاداً عديدة للتحيز، ومن بينها:

- السـمات الأساسية للتحيز.
- أنواع التحيز.
- التحيـز للنموذج الحضاري الغربي.
- هيمنـة النموذج الحضاري الغربي الحديث.
- التحيـز للنموذج المعرفي المادي.
- آليات تجاوز التحيز.
- النمـوذج البديل المقترح.

---

(١) المسيري، **العالَم من منظور غربي**، ص ١٧.

وفي حديثه عن النموذج البديل، أشار المسيري إلى فكرة شديدة العبقرية واضعاً إياها في إهاب مفاهيمي جذاب: «المصطلح الغائب»، إذ يقرر أننا اشتغلنا في العقود السابقة على استيراد مئات المصطلحات من الثقافة الغربية، دون أن ننشط في توليد المفاهيم الجديدة التي نحتاج إليها وفق ظروفنا وسياقنا، وهو ما يجعلنا قُبالة مصطلحات غائبة عديدة، مصطلحات منشودة بيد أنها مفقودة. وقد أفلح المسيري من جهة ثانية في بناء منهجية جديدة، وهي منهجية النماذج التفسيرية، ونظَّر لها وطبَّقها في عدد من كتبه، كما في كتابه السابق المشار إليه وفي كتاب العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية. والأمثلة التطبيقية على هذا النوع الفاخر من التفلسف كثيرة جداً. الأمثلة التطبيقية تنير لنا زوايا مظلمة، أليس كذلك؟

١-٢-٢-٢ مسرب القارئ

هذا التفلسف ينبع من القارئ ذاته. أي أنه لا يكون ذا علاقة بموضوع معين، بل ينبثق هذا التفلسف من عقل القارئ، ويأتي كما لو كان وثبة معرفية، حيث يقف القارئ على ما يمكن اعتباره بـ نقطة تحول في النص الذي يقرؤه. فعند هذه النقطة، يتخذ القارئ قراراً بـ التفلسف حيال هذه المسألة أو تلك. قد يكون هذا المسرب أخفى بعض الشيء من سابقه، وهذا ما يجذر لأهمية المثال التطبيقي بقدر أكبر من التفصيل، وبخاصة أن المثال التطبيقي يتوخى إيضاح أبعاد في الفكر الفلسفي ذاته وكيفية فهمه والنفاذ إلى جوهره.

مثال عملي: قبل فترة من الزمن، قررتُ القراءة في النص التيمي، وقد وقع الاختيار على كتاب درء تعارض العقل والنقل. كان الهدف

الأساسي لي هو التعرف على ابن تيمية في الجوانب الإبستمولوجية والمنهجية على وجه التحديد في مختلف أبعادها. لم يكن ثمة نية أخرى غير القراءة، والتعرف على تلك الجوانب. نعم، القراءة الجيدة والفهم المعمق، فحسب.

في أثناء القراءة في هذا النص الكبير -يقع في نحو ٣٠٠٠ صفحة- أدركتُ بأنني أمام عقلية فلسفية جبارة، وتنامت التعليقات على حواشي الكتاب حيال تلك الجوانب، وأدهشتني هذه العقلية في مقارباتها ومعالجاتها وأساليبها ولغتها الرصينة. ازدادت هذه الدهشة مع المضي قدماً في القراءة، حيث صرت أظفر بمكاسب إبستمولوجية ومنهجية متنوعة، فضلاً عن عبقرية التحليل اللغوي. وحينما وصلتُ تقريباً إلى الربع الأخير من النص، حدثتْ نقطةُ تحول، إذ أحسستُ حينها بأنني بحاجة إلى منهجية معينة، ألمم فيها أشتات هذا الفيلسوف الكبير. ولكنني كنتُ أتساءل ملتهباً: كيف لي أن أفعل ذلك؟ هل يمكن ذلك فعلاً، أم أنه ضرب من التشهي القرائي؟

واصلتُ القراءة وأكملتُ هذا النص في نحو ثلاثة أشهر، ثم قرأتُ نصاً آخر لابن تيمية وهو الرد على المنطقيين، وتناسلت الأسئلةُ في عقلي من قبيل الأسئلة الفارطة، وأضحتْ مُلحّة علي وضاغطة، لدرجة أدركتُ معها أنني وقعتُ في أسرها، وأنه لا فكاك لي، سوى الارتحال من سلبية القراءة إلى إيجابية التفلسف، عبر إيجاد مقاربة للإجابة عن هذا السؤال المعقد: كيف ألمم أشتات الفيلسوف الضخم، بالتطبيق على ابن تيمية ذاته؟ نعيد التذكير بأن التفلسف لم يكن نابعاً من أي موضوع مسبق كان حاضراً في ذهني

قبـل القـراءة، وإنمـا نبع فجـأة في جانـب أو آخر في النـص المقروء (مسرب القارئ).

بعد إشـعال الذهن بفتيل التفلسـف، بزغ لي مفهوم جديد: **كبسلة الفيلسـوف**. أدركـتُ بعـد تأمله وتطويره مـن الناحيـة المفاهيمية، أنه يصلـح لأن يكـون ركيـزة التفلسـف المنشـود، وعمـود فسـطاطه، فنسـجتُ داخلَها خمسة أسئلة ، وهي:

- ما «كبسـلة الفلاسفة» (ماهية المفهوم)؟
- لمـاذا نتوخـى الوصـول إلـى توصيـف مكبسـل للفلاسـفة الكبار (فائدة المفهوم)؟
- كيـف يسـعنا الوصـول إلـى مثـل هـذا التوصيـف (ماهيـة المنهج)؟
- لمـاذا وقـع الاختيار علـى ابن تيميـة رحمـه الله للتوصيف المكبسل (تطبيق المنهج)؟
- مـا تجليـات الكبسـلة الفلسـفية فـي السـياقات الحياتيـة والحضارية (فائدة المنهج)؟

في محاولة لتقريب مفهومي الجديد «كبسـلة الفيلسوف»، كتبتُ أقول[1]:

لعـل من سـمات الفيلسـوف الكبير أنـك تُطيق توصيفـه بكلمة أو كلمتين أو ثلاث، حتى لو خلَّف وراءه آلاف الصفحات ومئات الكتب والأبحاث، لأنه يُفلح في تجميع المتفرّق وتوحيد المشتَّت؛ فالفلسفة لا تبدأ سرديتُها إلا حينما تتشكل الوحدة ويلتئم الشتات، ومؤدى هذا

---

(١) البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**، ص ٧.

أن مثل ذلك التوصيف يُفعِّلُ وظيفةَ كبرى للفكر الفلسفي المُنقِّب عن الوحدة في المتنوع والتماسك في المتشظي، لتدور أفكارُه الرئيسة من ثـمَّ حـول قضيـة كبرى، وإن كان يشـتغل بقضايـا كِبار عديـدة، إلا أنها تنتظـم فـي مطافهـا الفلسـفي الأخيـر فـي عَقد واحـد، وهـذا ماندعوه بــكبسلة الفيلسـوف[1]، أو مانعته بــالتوصيف المُكبسِل، حيث نصل إلى توصيف مختصر مكثف للفيلسـوف نودعه في «كبسـولة مفهوم». هذايعنـي أننا نروم ضغطَ ضخامة الفيلسـوف وحشـوَه داخل كبسـولة مفهـوم، وقـد لانطيـق ذلـك، لكونـه غير قابـل للانضغاط في كبسـولة واحـدة، من جراء اشـتغاله على قضايا عديـدة، أو لكونه لا يتوفر على مضمون يميزه عن غيره، وقد يتكلف الواحد منا الكبسلة، فيحصل من ثمَّ على «كبسولة فارغة»[2].

وحيـن يصدر توصيـفُ من هذا القبيل، تتلقفـه الجماعةُ المعرفية المتخصصـة، وتقلِّب فيه الـرأيَ وتتفحَّصه مَليّاً، وتصدر قراراً حياله، صريحـاً كان أم ضمنيـاً، إمـا بالقبـول أو الرفض؛ بنسـب تتفاوت من حالـة إلـى أخرى. وقـد يتضمن موقـف الجماعة انشـداداً نحو أحقية منـح هـذا الفيلسـوف أو ذاك أكثـر من توصيف أو لقـب، إلا أنه غالباً يسـود توصيـفُ أو لقبُ واحـد لدى الجماعة المعرفيـة، كما نجد في

(١) «كبسـلة» هـي كلمة مُعرَّبة مـن الكلمة الإنجليزية كبسـولة capsula، وإسـتخداماتها كثيرة، ومنها الاسـتخدام الشهير في الطب، حيث تشير إلى الظرف الصغير المحشو بالعـلاج، وهـي تختلـف عـن «الحبـة» العلاجيـة، حيـث إن الأخيرة مصمتـة، وغير محشـوة، وإنمـا مصنعـة مـن مادة معينـة. واسـتخدامنا لها هـو من بـاب الاقتراض اللغوي. وأصبح معناها يؤمن دلالة الضغط والاختصار للفكرة وحشـوها في قالب بلاغي مكثف، يقوم على استخدام كلمات قليلة ما أمكن. المرجع السابق.

(٢) البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة، ص ١٩-٢٠.

الأدبيات الحديثة من نعت أبي حيان التوحيدي بـ «فيلسوف التساؤل/ الفكاهة» أو نحو ذلك، وكانط بـ «فيلسوف العقل/ النقد» أو نحو ذلك، وشوبنهاور بـ «فيلسوف الإرادة/ التشاؤم» أونحوه، ونيتشه بـ «فيلسوف القوة» أو نحوه، وهكذا لغيرهم(١).

كان على تفلسفنا هذا الإجابة عن أسئلة فرعية ولكنها ضرورية، من قبيل: متى يكون الفيلسوف كبيراً ونحو ذلك. ولتأمين العَتاد المنهجي الكافي لكبسلة الفلاسفة الكبار،قدم التفلسف باقتين، مفاهيمية ومنهجية(٢):

الباقة الأولى: المفاهيمية، حيث يتوجب ابتكار أو تطوير

---

(١) انظر مثلًا: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، ١٩٦٦؛ جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦؛ ألن وود، **كانط فيسلوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٤؛ م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط ٩، ٢٠١١؛ كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة**؛ هرش، **الدهشة الفلسفية**، ؛ روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط١، ٢٠١١؛ Bregham Dalgliesh, **Cortical Histroy: Foucault After Kant and Nietzshe**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84, 2013. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الدارسين يتوسعون في توصيفات الفلاسفة الكبار، ومن ذلك أن زكريا إبراهيم -في كتابه المشار إليه أول الهامش- توسّع كثيراً في توصيفات أبي حيان التوحيدي، حيث وصفه بـ فيلسوف التوحيد/ التساؤل/ الإنسان/ التشاؤم/ الفكاهة/ الفن، مما يُضعف عمل الكبسلة ويشتتها، ويُبطل وظيفتها، حيث لم نقبض على القضية الأساس عند هذا الفيلسوف، وهذا ما يجلي أهمية المنهجية التي اقترحتُها لكبسلة الفيلسوف.

(٢) البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**، ص ٤٩-٦٥.

المفهوم أو المفاهيم المركزية التي تكون بمثابة نواة الباقة المنهجية، فتشكل منصة الانطلاق نحو الوصول إلى كبسلة الفيلسوف، بحيث يغدو المفهوم الأداة الرئيسة للولوج إلى نص الفيلسوف؛ بغية القبض على فكرته الكبرى، والإيقاع بها في توصيف مُكبسِل للفيلسوف. اقترح تفلسفنا مفهوم الأساس المرجعي، ونقصد به: ما يؤشر على القضية الرئيسة (أو قضايا رئيسة) التي يستخدمها الفيلسوفُ -بقوالب صريحة مباشرة في الغالب- لتأسيس: مِعماره الفلسفي، وعَتاده المنهجي/ وذخيرته الاستدلالية.

إن المعنى الرئيس في مفهومنا المقترح إنما هو الرجوع إلى شيء ما سابق، يمكننا نعتُه بالأصل أو الأساس، حيث إن كلمتي «أساس» و«مرجع» تثوبان معاً في نهاية مطافهما الدلالي إلى نوع من «الإياب» إلى أصل أو أساس، وهذا هو ما نتغياه جوهرياً في هذا المفهوم. لاسترجاع الفيلسوف مسارات وتمظهرات عديدة، تتحقق وفق قناعات الباحث وطبيعة المبحوث، ولعل من أهمها ما يلي:

- **استرجاع الفيلسوف من الفروع إلى الأصل.** حيث يستهدف بحثُنا في نص الفيلسوف -عبر عمليات التجريد والتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والاستخلاص- تجاوز الفروع، والعودة بالنص إلى الأصل. إنها وثبة أصولية إذن.

- **استرجاعه من العمق إلى السطح.** يُعرف عن الفيلسوف أنه يتوغل في نصه، مما يغمره في أعماق قد تُخفي دررَه وكنوزه، وهو ما يجعل تنقيبنا في نصه يتغيا استرداد الفيلسوف صوب السطح؛ من خلال صبِّ قالب للفكرة الرئيسة له، وإقعاده عليها.

- **استرجاعه من الغموض إلى الوضوح**. قد يكون نصُ الفيلسوف أو بعضُه متلفِّعاً بغموض يُبعده عن الكثير، الأمر الذي يجعل بحثنا يتكفل بإعادته إلى جادة الوضوح؛ عبر تجلية فكرته المحورية.

- **استرجاعه من التطويل إلى الاختصار**. يخلّف الفيلسوف في العادة نصاً كبيراً يتمثل في مئات بل آلاف الصفحات في بعض الأحيان، مما يوجب السعي لدعوة الفيلسوف إلى مائدة الاختصار؛ عبر كبسلته في مفهوم مرجعي.

- **استرجاعه من التشتت إلى الائتلاف**. حين يعالج الفيلسوفُ قضاياه، فإنه يضطر إلى تقسيم نفسه على عدة جبهات للاشتباك مع العديد من القضايا وإشكالياتها، وهذا ما يحوجنا إلى لملمة الفيلسوف إلى قالب؛يأتلف فيه فكرُه في إهاب فكرة كبيرة.

- **استرجاعه من التفرق إلى التوحد**. قد يبدو الفيلسوف لكثيرين أنه متفرق على وجهات عديدة، وأنه لا ناظم لنصه ولا موحداً، مما يوجب على البحث التنقيبُ عن الوحدة في النص.

- **استرجاعه من الجزئي إلى الكلي**. يتناول الفيلسوفُ الكثيرَ من القضايا في إطار الجزئي، مما يُبعد الكلي (أو العام / المشترك) ويجعله في «خلفية» النص، وهو ما يجرنا إلى: نِشدان الكلي وبلورته؛ عبر أدواتنا المنهجية والتحليلية في الكبسلة الفلسفية.

- استرجاعه من النسبي إلى المطلق. في معالجته للقضايا المختلفة، يتوسل الفيلسوفُ بعدد من الأمثلة الحياتية والتطبيقات العملية، الأمر الذي قد يجعل البعض معتقداً أن نصه خالٍ من المطلق أو مما يقترب من المطلق (لا نتشدد حيال مفهوم المطلق أو حدوده)، وهو مايُلزِم بالكشف عن ذلك، عبر اصطياد الفكرة المحورية المتجاوزة.

ثم توغل التفلسف المفاهيمي في شعاب كثيرة، يمكن تتبعها في كتابي المشار إليه، ومن ذلك سمات مفهوم الأساس المرجعي للكبسلة الفلسفية، وخلص هذا التفلسف إلى نتيجة محورية:

تبرز القضيةُ التأسيسية للفيلسوف بشكل أكثر وضوحاً وبلورةً في تجاعيد نصوصه المتاخمة للسلب أو النقض، وذلك أن نقض مِعمار الآخر يُجبره على نقض أسسهم الرئيسة واحداً تلو الآخر. ولبناء مِعماره الخاص، فهو مُجبرٌ على التعويل على أساس جديد آخر، يتسم بـ: الوضوح من جهة، والدقة من جهة ثانية، والجدة من جهة ثالثة (الجدة نسبية)، والإقناع بنجاعته من جهة رابعة.

وبتطبيق مفهوم الأساس المرجعي، وبعد سلسلة من القراءات التحليلية المتأنية في تراث ابن تيمية، وبالأخص التراث وثيق الصلة بالأدبيات الفلسفية (بالذات في سياقات السلب أو النقض)،خلصتُ إلى أن الأساس المرجعي لابن تيمية إنما هو الفطرة، وأن أدق وصف يمكن أن يُطلق على هذا الفيلسوف الفخم هوأنه: **فيلسوف الفطرة.**

الباقة الثانية: المنهجية، تعكس الباقةُ المنهجيةَ العلمية التي تُقدرنا على تلمس أو إنضاج كيفية ما، من شأنها ترجمة الباقة المفاهيمية في عملية بحثية تنتظم خطوات عملية واضحة متسلسلة؛ توصلنا في نهاية المطاف التحليلي إلى توصيف مُكبسِل للفيلسوف. تبنى هذا التفلسف سبع خطوات منهجية، وهي:

١- اختيار الفليسوف المراد توصيفه بقالب مُكبسَل (ابن تيمية)

٢- تحديد النصوص الأكثر ملاءمة للتحليل (خصوصاً في سياقات السلب).

٣- القراءة الأولية في النصوص والتأكد من دقة اختيارها وثرائها (الدرء، والمنطق، والرد على المنطقيين، بيان تلبيس الجهمية).

٤- تحليل النصوص المختارة نوعياً وكمياً (حُددث نصوصُ عديدة).

٥- بلورة أولية للأساس المرجعي للفيلسوف (الفطرة).

٦- بلورة نهائية للأساس المرجعي للفيلسوف (فيلسوف الفطرة).

٧- إعداد إطار أو نموذج علمي وفق الأساس المرجعي للفيلسوف (النموذج التيمي للفطرة).

مسرب القارئ للتفلسف كما شاهدنا، هو مسرب وإن بدا خفياً غامضاً غير مضمون وغير قابل للتوقع، إلا أنه غني واسع ثري، شريطة أن يكون ذهن القارئ متأهباً لالتقاط الموضوعات التي يراها

ملائمـة للتفلسـف. وقـد تحدث نقطـة التحـول أو الوثبة التي أشـرنا إليهـا عنـد نص بعينـه وقد تتأخر لبعـض الوقت، فلا تحـدث إلا عند تخوم نصوص متداخلة مركبة.

٢ـ الأنفة الفلسفية

مـاذا نعنـي بالأنفة الفلسـفية؟ ولمـاذا المطالبة بالأنفة الفلسـفية، وما شـواهدها التاريخيـة؟ وكيف نطبقها؟ وماذا عن النتاج الفلسـفي العربي الإسـلامي؟ في هذا الجزء سنجيب عن هذه الأسـئلة وأسئلة أخـرى لهـا قيمتهـا العالية، وذلـك عبر محـاور متسلسـلة مكثفة، مع الحـرص على التمثيل العملي.

٢-١ تقشير فلسفة الآخر!

مـن أهـم الملامـح التاريخيـة والـدروس المسـتفادة فـي الفكـر الفلسـفي العـام، أن الغربييـن عمـدوا إلى تقشـير الفكـر اليوناني مما علـق به مـن الفكر العربي الإسـلامي، وظفروا باللـب «الغربي» وفق منظورهـم الخاص،وثمَّروه وكاثروه بالتفلسـف والإبـداع عبر آليات الدرس والبحث والابتكار والتقنية في مؤسساتهم الجامعية والبحثية والفكرية والإنتاجية. هل يشي ذلك ببحث جواني عن تفلسف نقي؟ أو ثمـة شـيء غيـر ذلك؟ لقـد صنع الإغريـقُ قبلَهـم الشـيءَ ذاتَه في ربيعهم الفلسـفي، وهي الفترة المسـماة بـ «الهيلينية»، حيث خلَّصوا فلسـفتهم مـن الكثيـر من الأبعـاد ذات الصلـة بالشـرق القديم، ومن ذلـك «جوانبهـا السـحرية، وصلاتهـا بالعمـل المباشـر، فانفصلـتْ المعرفـةُ لأول مرة عن التجربة»[1].

(١) قنصوة، فلسفة العلم، ص ١٠١.

وهنا نلحظ أن هذ التقشير الفلسفي هو إيجابي في جانبه الأول (كشط السحري)، وسلبي في جانبه الثاني (محو التجريبي)، حيث أحدث هذا المحو الخاطئ فصاماً نكداً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، مما أثَّر سلباً على تفعيل الروح التجريبية في البحث العلمي، وهي مسألة مبحوثة بعمق في مظانها.

الممارسة الغربية وقبلها الأغريقية فيما يخص «تقشير الآخر»، وتنحية فكره والتخلص منه، يؤكد أن الفلسفة الغربية وقبلها اليونانية تؤمن بـ الخصوصية لا الكونية، بوصفها القاعدة التأسيسية للإبداع، وذلك أن التفلسف نابع من الرؤية الكلية للإله والكون والحياة والعلم والإنتاج، وهذه الرؤية يشكلها الدين بالدرجة الأولى، وتلونها الثقافة بعاداتها وإرثها وتقاليدها ومزاجها الخاص بالدرجة الثانية، وكل هذه الأبعاد مصنوعة من هيكل الخصوصية ولحمها وشحمها وعضلاتها ومفاصلها.

لم يكن تقشير الآخر وممارسة التفلسف النقي حكراً على الإرث الإغريقي والغربي، فقد سبقتْ إليه الفلسفات الآسيوية الموغلة في القدم كالهندوسية والجاينية والبوذية والكونفوشيوسة والداويَّة، حيث جعلتْ من تفلسفها منصة للمؤاخاة بين الديني والفلسفي من جهة، وبين النظرية والممارسة من جهة ثانية، مع تركيزها على بناء المنظومة الحجاجية وفق هذه المؤاخاة، على أنها تمَيل إلى التبصر المعمق في الواقع وفهمه بوصفها مرشداً للحياة، مستبعدة أي أطر دينية أو فلسفية تتعارض معها، أو تشغب على التعاضد بين تلك المكونات التأسيسية (=الدين والفسفة، والنظرية

والتطبيق)، مخالفة بذلك الفلسفة الغربية التي يُزعم كونيتها[1]، وهذه الكونية قد تجعل البعض يتساءل: هل توقف راهناً التقشير الآسيوي للأطر الدينية والفلسفية المعارضة؟

من الواضح أن بعض الفلسفات الآسيوية ما تزال مُصرة على خصوصيتها في تيارها الرئيس (في كل فلسفة تيارات إذعانية تغريبية، بيد أن المعول عليه في التحليل إنما هو التيار الرئيس). وفي مقدمة تلك الفلسفات الآسيوية القوية الصامدة، الفلسفة الهندية، حيث تنزع إلى تصفية فلسفتها من الشوائب لتنقية إطارها الفلسفي، مع السعي لتعميق مباحثها ببعض الأدوات المنهجية والمفاهيمية الحديثة. ولقد ثبتَ لي تجذرُ التفلسف النقي في الفلسفة الهندية بعد ترجمتي لمدخل في موسوعة ستانفورد للفلسفة، حيث ترجمتُ مدخلاً بعنوان: الإبستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية.

في هذا المدخل، أكد كاتبُه أن «الفلسفة الهندية الكلاسيكية هي تراث غير منقطع للتأمل يُعبّرُ عنه باللغة الفكرية لشبه القارة السنسكريتية. أو يجب أن نقول إنها تراث متشابك، حيث توجد مدارس متميزة تستخدم السنسكريتية، وتتفاعل مع مدارس أخرى، يتوارثون حججَ أسلافهم ومواقفهم، ويوسّعونها ويدفعون بها قُدماً»، مشيراً إلى أن نظرية المعرفة 'pramāṇa-śāstra' تعد «جنساً أدبياً رفيعاً في الأدب السنسكريتي المتقادم لنحو عشرين قرناً؛ في شراكة نصوصية من لدن مدارس فلسفية متميزة»، ومشددة على أن «مسألة فائدة المعرفة ليست محصورة على متطلبات الحياة

---

(١) كولر، الفلسفات الآسيوية، ص ١٩-٢٥.

اليومية، حيث تتغيا أيضاً تحقيق هدف ديني ينشد تجاوزَ العالَم. ويقرر البعض أن سلطة الشهادة -بوصفها مصدراً معرفياً- لها أهمية دينية خاصة. ويرى البعض الآخر أن الإدراك اليوغي (yogic) و/ أو الخبرة التأملية ضرورية للمعرفة الدينية، التي تتميز عادةً عن المعرفة اليومية التي تُحلّل في الكتب المرجعية الإبستمولوجية»[1].

وفي إطار تنقية التفلسف في العصر الحاضر، تجدر الإشارة إلى التجربة الروسية الجزئية اللافتة، بقيادة المنظّر/ الفيلسوف الروسي المثير للجدل **الاسكندر دووغين** بدءاً من ١٩٨٥م، الساعي لبناء أسس أكثر صلابة لما بات يُعرف بـ الفلسفة الأوراسية، التي وضع أسسها الأولية اللسانيان: نيكولاي تروبسكوي، ورومان جاكوبس، بجانب المؤرخين: جورج فولوروفسكي، جورج فيرنادسكي، والجغرافي الاقتصادي: يوتر سافيتسكي، والروائي: إيفان إيلين، والقانوني: نيكولاي ألكسييف، على أنه لا يمكن ألبتة تجاوز الإسهامات الملهمة للروائي الكبير دستوفيسكي، حيث يعد أحد أكبر الممهدين بقوة وصلافة لفكرة انتظام روسيا ضمن آسيا أو الشرق، ومن ذلك أنه يذهب إلى أن أوروبا مقبرة «مُنتنة من العفن، ما عادتْ تصلح حتى لتكون سماداً للبذرة الجديدة. فهذه البذرة لا تزدهر إلا من التراب الروسي وحده. أما الفرنسيون فمتبجحون فارغون، وأما الألمان فشعب منحط من صانعي القديد، وأما الإنكليز فقوم يهتمون بسخافات العقلانية. وأما اليهود فكبرياء مُنتنة، والكاثوليكية تعاليم شيطانية، سخرية من المسيح، والبروتستانتية إيمان عقلاني بالدولة. كل شيء

---

(١) ستفين فيلبس، الإبستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية، ترجمة: عبدالله البريدي، مجلة حكمة، ٩-٤-٢٠٢١.

صورة ساخرة من الإيمان الوحيد الحقيقي بالله: ألا وهو الكنيسة الروسية»[1].

ضمن عمله التأسيسي، يشدد دوغين على أن الأوراسية هي «فلسفة، وككل الفلسفات الحقيقية فهي تحتوي على منظور سياسي، ومقاربة للتاريخ، وإمكانية التحول إلى أيديولوجيا[2] .. والموضوعة الأساسية للفلسفة الأوراسية هي الحضارة .. ينتمي كل مجتمع بشري إلى حضارة معينة، ويجب دراسته فقط وفقاً لمعاييره الخاصة»[3].

ويَعدُّ دوغين الأوراسيةَ أداةً تأويلية ورؤيةً كلية للكون والحياة والإله، رافضاً كونية الفلسفة الغربية الـمُدعاة، عادّاً إياها أداة للإمبريالية بـ القوة والحيلة، مثلها في ذلك مثل الحداثة والمركزية

---

(١) ستيفان تسفايج، **بُناة العالَم**، ترجمة: محمد جديد، بيروت: دار المدى، ط٣، ٢٠١٥، ، ص ٢٧٥ والنقد الصارم للحضارة الغربية ليس مقتصراً على المعسكر الشرقي، إذ ثمة نقاد غربيون كُثر، ومن ذلك ما يقرره سيرج لاتوش من أن الحضارة الغربية لم تعد بقعة جغرافية بقدر ما هي آلة فتك بالجميع بمن فيهم القائمين عليها (=طبّاخ السم آكله!)، ويورغن هابرماس حيث يصفها بأنها باتت تشكل نمطاً من أنماط احتلال الحياة، انظر: عبدالوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، دمشق: دار الفكر، ط٤، ٢٠١٣، ص ١٩٩ . وهذا لا يسلبها بطبيعة الحال امتيازاتها وإيجابياتها الجلية في بعض الجوانب مثل: تطوير المناهج البحثية، والإدارة الرشيدة وتكوين المؤسسات الكبرى، والتنظيم السياسي، والحقوق الإنسانية، والمقدرة على اكتشاف الأخطاء وتصحيحها، المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) الأيديولوجيا في هذا السياق لها حمولة محايدة لا سلبية، حيث تفيد الإطار الفكري الخاص بأي مجتمع بشري.

(٣) الاسكندر دوغين، **الخلاص من الغرب - الأوراسية**، ترجمة: علي بدر، بغداد: دار ألكا، ط١، ٢٠٢١، ص ٣٠-٣١.

الغربيتين، فهما إمبرياليتان بطبيعتهما، داعياً إلى إيجاد «توليفة إبداعية للحق» وفق الهُوية الأوراسية، ومكرساً لمبدأ أن «لكل شعب وثقافة حقهما الجوهري في التطور وفقاً لمنطقهما الخاص»[1].

وللفلسفة الأوراسية عند دوغين شقان: جغرافي-سياسي (جيوسياسي) وأيديولوجي-سياسي. الشق الأول يرسم حدود الأوراسية جغرافياً وإطارها السياسي، حيث يجعلها ضامة للحضارة الروسية، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، والحضارة الإسلامية. والشق الثاني ينقش التخوم الفكرية، مؤكداً أن هذه الحضارات الأوراسية البرية تحافظ على القديم والروحي (الثبات والصلابة: الأوراسية)، في مقابل للحضارات الغربية البحرية شديدة التقلب (التغير والسيولة: الأطلسية)[2]، ومشدداً على أنه «لا معنى لروسيا بدون إمبراطورية»، معرضاً عن خيار أو «مصيدة الدولة الجهوية»، أي دولة كبيرة جغرافياً مع قوة مقيدة، على أن تكون هذه الإمبراطورية «لا مادية، لا إلحادية، ذات اقتصاد لا مركزي» مع تعددية عرقية ودينية[3].

ولبلورة هذه الفلسفة، طرح دوغين ما أسماه بـ النظرية الرابعة ضمن تحليل بنيوي؛ ليتجاوز النظريات الثلاث الأولى: الليبرالية، الشيوعية، الفاشية، التي كانت -في نظره- سبباً للصراع الدموي في

---

(١) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ٣٨، ٤٤.

(٢) الاسكندر دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ترجمة: عماد حاتم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٤، ص ٦٠-٦٤.

(٣) دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ٢٣٥، ٢٤١-٢٤٥، ٢٥٧.

القرن العشرين، ولم يتبقَ منها سوى الليبرالية عند نهاية القرن العشرين، القائمة على سردية كبرى، تتأسس على: العقلانية والعلموية والوضعانية، زاعمة سحق كل السرديات الكبرى ومسدلة آخر مشهد للتاريخ كما في الأطروحة الشهيرة لـ فوكوياما. تبنى النظرية الرابعة على معارضة الليبرالية وسرديتها الكبرى ومقاومة ماديتها الشرسة، بما في ذلك مواجهة قيم ما بعد الحداثة، وما بعد المجتمع الصناعي، والعولمة، في محاولة لإعادة دراسة التاريخ وفهمه وصناعته من جديد وفق الرؤية الكلية للحضارات الأوراسية، وبما يضمن عودة القديم واللاهوت[1].

وضمن التجاوز، تدعو النظرية الرابعة إلى تجاوز الديموقراطية الغربية إلى «الإيديوقراطية»، القائمة على البعد الديني أو الروحي[2]. وتقوم النظرية السياسية الرابعة على فهم جديد للكل وأجزائه خارج السرديات الغربية الكبرى، ويسميه دوغين بـ الفهم بالوجود، مقرراً بأن «العيش مع الآخرين يعني الوجود، ويشكل الوجود العيش في مواجهة الموت. نحن معاً فقط عندما نواجه موتنا. إن الموت هو شخصي دائماً، وفي الوقت نفسه شيء مشترك بيننا جميعاً»[3].

التعرض لهذا النوع من التنظير لا يعني القول بأنه مثالي أو جيد في جميع أو أغلب جوانبه، حيث تتضمن تنظيرات دوغين على سبيل المثال الكثير من المغالطات والأبعاد المؤدلجة، مع الانحيازات السافرة للمصالح المادية الروسية، ومن تلك المغالطات التعويل

---

(١) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ١٦٨-١٨٥.

(٢) دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ١٣١-١٣٢.

(٣) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ٢٠٥.

المبالغ فيه على الفصيل الشيعي ضمن ما يسميه بـ محور موسكو- طهران[1]، حاشراً العرب والمسلمين السنة ضمن الخندق الإيراني الضيق في كل أبعاده؛ في مغالطة تاريخية ودينية ومنطقية وعرقية أيضاً. وعلى هذا، يتبين أن قصدنا من عرض أي تجربة إنسانية تروم تنقية إطارها الفلسفي، إنما هو تأكيد أن الشعوب والمجتمعات الحية الناهضة تسعى لتحقيق هذا الشرط التأسيسي للنهضة والإقلاع الحضاري. لا أحد ينظّر لأحد. ليس ثمة أحد يتفلسف نيابة عنا حيال: واقعنا ومستقبلنا، ضعفنا وقوتنا، ألمنا وأملنا!

٢-٢ ما الأنفة الفلسفية؟

الدرس التاريخي والمراس الفلسفي يؤكدان أنه لا يمكن لأي مجتمع أن ينهض دون أن يتوفر على قدر كافٍ من **الأنفة الثقافية**. ومفهوم الأنفة الثقافية الذي نطرحه وندعو إليه[2]، ليس مفهوماً بسيطاً Concept، بل هو مفهوم بنائي Construct، حيث يتكون من عدة أبنية مفاهيمية، وله تمظهرات متنوعة، مما يجعله يشكّل «عائلة مفاهيمية»، تتضمن على سبيل المثال: الأنفة اللغوية، الأنفة العلمية، الأنفة التنموية، الأنفة الفلسفية، الأنفة الحضارية ونحوها.

---

(١) دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ٢٨٦-٢٩٤.

(٢) طرحتُ هذا المفهومَ قبل نحو ١٥ عاماً. انظر مثلًا: عبدالله البريدي، «الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ «التحيز»، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٧. وجارٍ العمل على توسيع المعالجة لهذا المفهوم البنائي في سياق منهجي تكاملي، بحيث يكون له أدواته النوعية والكمية، مع تطوير باقته الدلالية وأبنيته المنهجية.

الدلالة الرئيسة لمفهوم الأنفة الثقافية، تحيل إلى مبدأي: الاعتزاز والخصوصية، في أي عمل أو فعالية ذات طابع ثقافي، ويدخل في ذلك الإبداع في أي مجال كان، على المستويات الفردية والجماعية والحضارية. الاعتزاز والخصوصية يتفاعلان ويتضافران، لجعل الإبداع يقتات في منطلقاته التأسيسية على العتاد الثقافي الخاص بالمجتمع، انطلاقاً من الشعور بالاعتزاز والخصوصية حيال الدين واللغة والحياة والتاريخ والرؤية الكلية والأحلام الحضارية. إلى أي درجة يمكن أن نعدَّ توصيفَ المازني دقيقاً، حينما قال: «لستُ أعرف قوماً هم أشد استصغاراً لكبرائهم، وأقل إجلالاً لرجالاتهم .. وأضأل تنبهاً لحقيقة أقدارهم من العرب؟[1].

الذي يعنينا في هذا السياق هو **الأنفة الفلسفية**، وهي تمتح من الدلالة العامة للأنفة الثقافية، لكونها تنزع نحو الإبداع الفلسفي. الأنفة الفلسفية هي نزعة إنسانية جوانية لدى نخبة مفكرة لتشكيل الرؤية الكلية للإله والكون والحياة والعلم والإنتاج وفق الإطار الديني الثقافي الحاكم في المجتمع، وما ينبثق من هذه الرؤية من

---

(١) المازني، **حصاد الهشيم**، ص ٢٦١. وفي السبيل ذاته، يقول عبدالحليم منتصر: «لا أذكر أني سمعتُ خلال دراستي الابتدائية أو الثانوية أو الجامعية اسمَ عالمٍ عربي واحد ممن سطعوا في سماء العلم، وأتوا بالأعاجيب، ونقل عنهم الغرب .. فلم تكن تستك أسماعنا إلا بأسماء: شارل وبويل ودالتن ونيوتن وماكسويل وداروين وغيرهم من علماء الأعصر الأخيرة .. وأرسطو وأقليدس وفيثاغورس وأرشميدس من علماء العصر الإغريقي أو الإسكندري ..»، انظر كتابه: **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**، القاهرة: دار المعارف، ط٨، بدون تاريخ، ص ٥٣. وانظر مثلاً: عبدالرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوربي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٧.

أطـر فلسـفية ذات علاقـة بجوانـب وجوديـة (أنطولوجيـة) وفلسـفية علمية (إبستمولوجية) وأخلاقية (أكسيولوجية)، إذ تمثل هذه الرؤيةُ الكليةُ وأطرُها التأسيسـيةُ قاعدةً للإبداع الفلسـفي في هذه المجالات وفي غيرها.

وما يهمنا في هذه الإلماحة، إنما هو التأكيد على ممارسـة الأنفة الفلسـفية بقدرها، مع ما يتطلبه ذلك من الحذر من تقشـير ما لا يجوز تقشـيره كخطأ تقشـير الإغريق للتجربة الشـرقية! وفي هذا حقن لهذه الأنفـة بقـدرٍ مـن الاعتدال والتـوازن، ومـا يقتضيه ذلـك ويتطلبه من نِشـدان الحـق؛ بأدلتـه ومنهجه مـن أي مصدر كان، فهي ليسـت غاية بحـد ذاتهـا، وإنمـا سـلوك يتغيـا تحقيق غاية أسـمى. علـى أن ثمة ما يناقض أو ينقض الأنفة الفلسـفية أو يضعفها، ومن ذلك ما نشـير إليه في المحور الموالي.

٢-٣ ما التلمذة الفلسفية؟

حديثنـا عن مسـارب التثمير القرائي الفلسـفي في أي اتجاه كان، ولو فصَّلنا فيه وأسـهبنا، لن يكون ذا بال، إذا كان في سـياق يتحاشـى مواجهة الإشـكالية الكبرى فـي ثقافتنا العربية الإسـلامية المعاصرة، والمتمثلـة فـي نهج التلمـذة الفلسفيةوالسـلفية الفلسـفية للآخر، وما يتضمنـه ذلـك مـن التيه فـي الأدبيـات الفلسـفية الغربيـة المتضاخمة القديمـة المتجـددة، ليكون دورنا مجرد لهاث وراء الترجمة أولاً، ثم القَـراءة ثانيـاً وثالثـاً ورابعـاً، فالنقاش حـول المقروء خامسـاً، وكتابة نصوص ملخصة أو محللة للمقروء سادساً، مع ندرة الأعمال النقدية لها.

على سبيل المثال: لم تتوقف المطابع العربية عن قذفنا بنصوص مكرورة عن ديكارت وكانط وهيجل وشوبنهاور ونيتشه وهايدجر وسارتر وبارت وفوكو وريكور. مئات الكتب المؤلفة والمترجمة عن هذه الأعلام الفلسفية الغربية مع تشابه كبير في المضمون، لدرجة التشابه في عنوان الكتاب ذاته. لنأخذ على ذلك مثالاً. لنستعرض الكتب عن نيتشه الموجودة في المكتبة العربية. كم تتوقعون عددها؟ عشرة، عشرون، ثلاثون؟

ثمة كتب بعنوان رئيس واحد: نيتشه (مع وجود عناوين فرعية أحياناً)، ومنها:

١. نيتشه، عبدالرحمن بدوي (مؤلف).
٢. نيتشه، مصطفى غالب (مؤلف).
٣. نيتشه، فؤاد زكريا (مؤلف).
٤. نيتشه، محمد الشربيني (مؤلف).
٥. نيتشه، رسول محمد رسول (مؤلف).
٦. نيتشه، سمير العبيدي (مؤلف).
٧. نيتشه، البكاي ولد عبد المالك (مؤلف).
٨. نيتشه، سمير الزغبي (مؤلف).
٩. نيتشه، يوحنا قمير (مؤلف).
١٠. نيتشه، حبيبة محمدي (مؤلف).
١١. فريدريك نيتشه، مصطفى حسن (مؤلف).
١٢. فريدريك نيتشه، كامل محمد محمد عويضة (مؤلف).
١٣. فريدريك نيتشه، مجدي كامل (مؤلف).
١٤. نيتشه، مايكل تانر (مترجم).

١٥. نيتشـه، جان غرانييه (مترجم).

١٦. نيتشـه، جيل دولوز (مترجم).

١٧. نيتشـه، فريتزل وتوماسقياس (مترجم).

١٨. نيتشـه، يانكو لافرين (مترجم).

١٩. نيتشـه، لُوسالومي (مترجم).

٢٠. نيتشـه، ألكسندر نيهاماس (مترجم).

٢١. نيتشـه، ستيفان زفايغ (مترجم).

وثمـة كتب بعناوين متنوعة، من قبيل:

٢٢. روائع نيتشـه، سعيد عقل (مؤلف).

٢٣. نيتشـه ومهمة الفلسفة، عبدالرزاق بلعقروز (مؤلف).

٢٤. المعرفـة والارتيـاب؛ المسـاءلة الارتيابية لقيمـة المعرفة عنـد نيتشـه وامتداداتهـا فـي الفكـر الفلسـفي المعاصـر، عبدالرزاق بلعقروز (مؤلف).

٢٥. نقـد المركزيـات فـي فلسـفة نيتشـه، عبـدالله المرهـج (مؤلف).

٢٦. السـوبرمان بين نيتشه والقرآن، عمرو الشاعر (مؤلف).

٢٧. نيتشه وسياسـة الفلسفة، محمد أندلسي (مؤلف).

٢٨. الميتافيزيقا في فلسـفة نيتشـه، عبدالله المرهج (مؤلف).

٢٩. حضور نيتشـه في الفلسـفة الفرنسية المعاصرة، إسماعيل فائز (مؤلف).

٣٠. زرادشـت نيتشه، جان بيار سوفرين (مترجم).

٣١. نبـي جبـران وزرادشـت نيتشـه، مصطفـى علـم الديـن (مؤلف).

٣٢. هكذا تكلم نيتشـه، سنمير عبده (مؤلف).
٣٣. محاولـة جديـدة لقـراءة فريدريـش نيتشـه، صفـاء جعفـر (مؤلف).
٣٤. فلسـفة نيتشه، منقذة عدنان العلان (مؤلف).
٣٥. فلسـفة نيتشه، سلمى بوغازي (مؤلف).
٣٦. قـال نيتشـه: «مـات الله» قلـت: «حقـاً! إنما قـام»، طوني هاشم (مؤلف).
٣٧. هكـذا سـكت نيتشـه هكـذا تكلـم زوربـا، أنـس زاهـد (مؤلف).
٣٨. في رؤية العالم عند نيتشـه، سعاد حرب (مؤلف).
٣٩. نقد الحداثة في فكر نيتشـه، محمد الشـيخ (مؤلف).
٤٠. نيتشـة وجوه الفيلسوف، مصطفى الحسناوي (مؤلف).
٤١. فلسـفة الأخلاق عند نيتشه، نهلة الجمزاوي (مؤلف).
٤٢. إشـكالية فلسـفة الحيـاة عنـد نيتشـه، عبدالملـك عيـادي (مؤلف).
٤٣. دوائر نيتشـه، عدنان فالح دخيل (مؤلف).
٤٤. البحث عن السـعادة عند نيتشـه، حسن حماد (مؤلف).
٤٥. فردريك نيتشـة الفيلسوف المجنون، يوسف أبو الحجاج (مؤلف).
٤٦. المسـيحية في كتابات نيتشـه، عبدالغني عليوه (مؤلف).
٤٧. نيتشـه عدو المسيح، يسى إبراهيم (مؤلف).
٤٨. نيتشـه اللعين، محمد المزوغي (مؤلف).
٤٩. نيتشـه فـي الدار البيضاء هل يسـتطيع غيـر الأوربيين فهم نيتشـه؟، حمودة إسماعيلي (مؤلف).

٥٠. نيتشه والمتوسط، هشام بن دوخه (مؤلف).
٥١. نيتشه والإغريق، عبد الكريم عنيات (مؤلف).
٥٢. نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، أحمد عطيه (مؤلف).
٥٣. نيتشه بين اللعب والتصوف، يوحنا عقيقي (مؤلف).
٥٤. نيتشه الفيلسوف الثائر، مفرج جمال (مؤلف).
٥٥. قراءات وتحليلات لأفكار الفيلسوف الألماني نيتشه، رعد الصفار (مؤلف).
٥٦. كلمات نيتشه الأساسية، فوزية ضيف الله (مؤلف).
٥٧. هكذا هو نيتشه، حمودة إسماعيلي (مؤلف).
٥٨. نيتشه في القدس، ناديا حرحش (مؤلف).
٥٩. ماركس ضد نيتشه، محمد دوير (مؤلف).
٦٠. فوكو قارئاً نيتشه، نور الدين الشابي (مؤلف).
٦١. أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه، محمد أندلسي (مؤلف).
٦٢. من جلجامش إلى نيتشه، مصطفى صودي (مؤلف).
٦٣. الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه، هجران الصالحي (مؤلف).
٦٤. فكرة الجسد؛ من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشه، هجران الصالحي (مؤلف).
٦٥. حصان نيتشه، عبدالفتاح كيليطو (مؤلف).
٦٦. ألواح الطين في كهف نيتشة، رائد الجشي (مؤلف).
٦٧. استحقاق الكرامة الإنسانية؛ بحث في فلسفة نيتشة الأخلاقية، عمر الخضر (مؤلف).

٦٨. فلسـفة نيتشه، أويغن فنك (مؤلف).
٦٩. تشـكل فريديريك نيتشه، دانيال بلو (مترجم).
٧٠. عندما بكى نيتشـه، إرفين د. يالوم (مترجم).
٧١. أنـا عبـوة ديناميـت! حيـاة فريدريـك نيتشـه، سـو بريدو (مترجم).
٧٢. نيتشـه مفتتاً، بيير بودو (مترجم).
٧٣. نيتشـه مكافحاً ضد عصره، ودولف شتاينر (مترجم).
٧٤. الإنجيل الخامس لنيتشـه، بيتر سلوتردايك (مترجم).
٧٥. نيتشـه والإسلام، روي جاكسون (مترجم).
٧٦. نيتشـه والفلسفة، جيل دولوز (مترجم).
٧٧. نيتشـه وإرادة القوة، بيير مونتيبيلو (مترجم).
٧٨. فريدريـك نيتشـه وفلسـفة الحـق والدولـة، نيكـوس كازانتزاكيس (مترجم).
٧٩. عشـيقات نيتشه، رويث فرانكو (مترجم).
٨٠. قبلات نتيشـه، لانس أولسن (مترجم).

هـذا فقط الذي أحصيتُه بنفسـي، وإلا فالعـدد أكبر من هذا. ثم لا تنـسَ الأبحـاث المحكمـة وغيـر المحكمـة والمقـالات السـيارة والمحاضرات والندوات والشـروحات المدرسـية التي يقدمها بعض المهتميـن في الفلسـفة في عدد من الدول العربية والإسـلامية، والتي يصل عددها إلى المئات والمئات. لو قلنا بأن متوسـط عدد صفحات الكتاب الواحد ٢٥٠ صفحة، فإن هذا يعني أن الكتب الثمانين السابق ذكرهـا تورطنـا بنحـو ٢٠ ألـف صفحـة، ولـو راعينـا الصفحـات في الكتـب التـي لم نقـف عليهـا، والأبحاث والمقـالات ونحوهـا لربما

لامس النص النيتشوي بالعربية تأليفاً وترجمةً ٤٠ أو ٥٠ ألف صفحة. ليست المسألة هذه حصراً على نيتشه. هل يريد القارئ مثلاً أن أضع له قائمة بالكتب التي تخص كانط؟ أو هيجل؟ أو هيدجر؟ أو فوكو؟ أعداد كبيرة جداً من النصوص كُتبت عن هؤلاء وأمثالهم أيضاً.

من الواضح أن نقدي حيال هذا النتاج النيتشوي هو عام أو كلي، فمن المؤكد أن ثمة أعمالاً رصينة وجيدة في الكتب السابقة. إذن، الإشكالية أكبر من الأطر النقدية التفصيلية أو الجزئية. إلامَ يرمي مثل هذا الركام الفلسفي المتضاخم العشوائي في أدبياتنا؟ ما دلالاته؟ هل يستحق نيتشه -أو غيره- كل هذا النتاج الضخم؟ ما درجة العمق في التناول لفكر نيتشه؟ ما درجة الأصالة في المعالجة؟ ماذا عن النقد في المقاربة؟ هل ثمة تراكمية نحققها في مثل هذا النتاج؟ أم أن أغلبه يمثل تكراراً وربما قصاً ولصقاً؟ السؤال الأخطر: ما انعكاسات مثل هذه الطروحات على تنجيع التفلسف حيال مشاكلنا وتحدياتنا وإشكالاتنا وماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟ ألا يذكركم هذا النتاج العشوائي بوضع الحركة العلمية والفكرية في حضارتنا بعدما أصيبت بالجمود والتكلس، فكثرتْ كتبُ الشروحات والحواشي والتعليقات والمختصرات والمطولات ومختصرات المختصرات، وبقية «منظومة اللت والعجن»؟

ربما لا نكون مجافين للحقيقة، حينما نقرر بأن فلسفة الفيلسوف الغِربي تكبر في عقول بعضنا، لدرجة تصبح معها كما لو كانت النموذج الإرشادي (أو البارادايم)، وتتحول أفكاره التفصيلية المتناثرة إلى ما يشبه العلم المستقر بأجزائه ومسائله الفرعية، ليكون دورنا مقتصراً فقط على القيام بأبحاث صغيرة منمنمة هامشية، نزعم

بأنها تُسهم في تقديم هذا العلم المستقر بوجه أو بآخر، دون أن نشعر بوجود أي شذوذات جوهرية أو أزمة تبرر الثورة على البارادايم الموجه (فلسفة الفيلسوف الغربي)، فيستحيل العملُ الفلسفي دوراناً داخل دورة مستغلقة، لا يحقق أي كسب حقيقي في تشخيص الأدواء الفتاكة أو تصنيع الأدوية الناجعة في راهن مجتمعاتنا ومستقبلها.

وإن مارس بعضُنا قدراً من التفلسف ففي حياضها، الأمر الذي يجعله لا يعدو أن يكون رجع صدى للاشتغال الفسلفي الغربي، دون إسهامات خلاقة نوعية أصيلة في هذا المجال الفلسفي أو غيره. فمن يكتب مثلاً عن فلسفة القوة فلا يكاد يخرج عما كتبه هوبز ونيتشه وفوكو ونحوهم، ومن يكتب عن فلسفة العلم فلا يكاد ينعتق عن كانط وبوبر وكون ولاكاتوش ونحوهم. وهكذا، أصبح الفيلسوف الغربي كعبة يطوف حولها المتفلسفُ العربي، مردداً ترانيمه الفلسفية بخشوع وتؤدة!

يتوهم البعض أن وجود نص كتبه فيلسوف عربي أو مسلم أو من أصول عربية أو إسلامية يجعله بالضرورة نصاً فلسفياً عربياً إسلامياً، مع أنه قد لا يعدو كونه رجع صدى للفكر الفلسفي الغربي. لنطرح حالة عملية، وهي حالة سمير **عكاشة**. وهو الأستاذ في قسم الفلسفة بجامعة بريستول بالمملكة المتحدة، والذي وُصف في منصة عربية متخصصة في الفلسفة بأنه «أحد أكبر فلاسفة العلم» المعاصرين، وهو حائز على جائزة لاكاتوش السنوية لعام ٢٠٠٩ لكتابه ذي النزعة الداروينية: **التطور ومستويات الانتخاب الطبيعي**. وهو الرئيس الحالي للجمعية الأوروبية لفلسفة العلم.

وسبب اختيار هذه الشخصية الفلسفية الشهيرة، يعود لاحتفاء بعض المشتغلين في الفلسفة في عالمنا العربي بهذه الشخصية بوصفها شخصية «عربية»، مع ترجمة دار نشر عربية لأحد كتبه مؤخراً، وهذا الكتاب يجسد الحالة التي نحن بصددها. هذا الكتاب جاء نتيجة لدعوة وُجهتْ لـ **عكاشة** لتأليف كتاب ضمن السلسلة الشهيرة: «مقدمات قصيرة جداً»، والدعوة كانتْ من جامعة أكسفورد، والموضوع كان عن فلسفة العلم.

قبل الحكم على النص، يتوجب في حالات كهذه تفحصُه جيداً. بالنظر لكتاب فلسفة العلم – مقدمة قصيرة جداً، نجد أن **عكاشة** كتب بالفعل نصاً «كلاسيكياً مميزاً» في فلسفة العلم من المنظور الغربي، لدرجة أنه حظي بموافقة جامعة عريقة كأكسفورد فطُبِع باسمها. وعند التدقيق، لا نجد أي تميز في هذا النص من منظورنا نحن، فما كتبه عكاشة لا يعدو أن يكون نصاً تقليدياً صرفاً، يمكن أن يكتبه أي أستاذ فلسفة غربي، حيث خلا نصه من الروح الإبستمولوجية للفكر العربي الإسلامي، مما يجعل نصه يصلح لأن يكون مثالاً على ما قصدناه بنصوص رجع الصدى أو التلمذة الفلسفية.

وثمة من يمارس مثل هذا النمط من النتاج الفلسفي، وهو يعيش داخل الفضاء الفلسفي العربي الإسلامي، سواء أكان في الجامعات والمؤسسات البحثية والفكرية أو خارجها، حيث يكتب نصوصاً فلسفية كلاسيكية غربية، بلسان عربي مبين، ولا يتعدى النتاج كونه مجرد تلخيص وإعادة تبويب للفكر الغربي.

٢-٤ التفلسف النقي

ذكرنا أن مفهوم الأنفة الثقافية -وما يتبعه من مفاهيم فرعية- هو مفهوم بنائي، مما يعني وجود محكَّات للاستكشاف النوعي ومؤشرات للقياس الكمي. وفي ضوء ذلك، نضع بعض المحكات التي تقيس مدى نجاعة الأنفة الفلسفية، إذ هي ليست مجرد شعار وجداني يرفعه التابع أو المغلوب، وإنما هو مفهوم يُستكشف موضوعياً، ويُحاكم وفق محكات دقيقة.

ومن هذه المحكات، أن مفهوم الأنفة الفلسفية يعكس لنا أنماطاً من التفلسف الرشيد، ومنه التفلسف النقي. كنا قد علقنا في سماء المحور السابق سؤالاً، عما إذا كان تقشير الغربيين والأغريق قبلهم لما علق بفلسفاتهم من فلسفات الآخر يومئ إلى شكل من البحث عن التفلسف النقي. ها نحن نُنزِل هذا السؤالَ إلى أرض التحليل المعزَّز بالإيضاح والتسويغ لما نختاره من إجابة. نعم، صنيع الغربيين والأغريق هو بحث عن تفلسف نقي.وهذا لا يمنع القول إن تفلسفهم قد تشرب في الواقع «نكهة» أو أخرى من نكهات فلسفات أخرى، بيد أنها لا تعدو كونها «نكهات».

ما سبق، يفيد أن مفهوم التفلسف النقي ليس انكفائياً ولا إقصائياً ألبتة، فهو لا ينكفي على الأنا ولا يُقصي الآخر، بطريقة سطحية متطرفة، فالحكمة ضالتنا، أنى وجدناها فنحن الأحق بها في كل تفلسف وتباحث، مما يستوجب أن تُحمل توصيفاتُنا أدناه على هذه المعاني الكلية المترسخة. والحقيقة أنني كدتُ لا أشير إلى شيء من هذا، لشدة وضوح هذه المسألة، ولكنني خشيتُ أن يعترض علينا أحد في هذا، أو أن يكون محل لبس، أو نحو ذلك.

التفلسف النقي -ضمن إطار الفلسفة المؤمنة-هو المتكئ على مرجعية تأسيسية أصلية نابعة من الإطار الديني والثقافي للفكر العربي الإسلامي، من جهة الرؤية الكلية والغايات والمناهج والمفاهيم. وللوفاء بمقومات المفهوم البنائي، فإن مفهوم الأنفة الفلسفية يُفترض أن يعكس لنا المستويات الأدائية في التفلسف النقي، وهي مستويات فضفاضة يعلو بعضها فوق بعض، وتندرج في مراحل متماوجة، أي متداخلة فيما بينها، مما يعني أن التحقيب الدقيق لها يفتقر إلى دراسات تفصيلية دقيقة معمقة.

لا نتوفر راهناً على مثل هذا التحقيب، ولذا فيمكننا فقط بيان خطاطته العامة بشكل أولي، وفق المستويات/ المراحل المتماوجة التي جرى تصنيفها وفق درجة النقاوة في التيار الرئيس Mainstar-em في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، والنقاوة نسبية، وتتعذر النقاوة المحضة أو الخالصة:

١ - **التفلسف غير النقي**. هذا المستوى يعكس في جانب منه حالة اللاوعي بمسألة نقاوة التفلسف من حيث المبدأ والأهمية، وهو عادة ما يكون مصحوباً بإيمان دوغمائي بكونية الفلسفة، مع فقدان للحد الأدنى من الأنفة الفلسفية الواجبة، كما نجد ذلك عند لفيف من الفلاسفة العرب والمسلمين في العقود الماضية. في هذا النوع من التفلسف، لا يباشر المتفلسفُ الاشتباكَ مع الموضوع المبحوث بقدر ما يشتبك مع أفكار الفيلسوف الغربي حول الموضوع. طروحات زكي **نجيب محمود** حول الوضعية المنطقية خير شاهد على ذلك؛ إذ إنها مجرد

رجع صدى. ويدخل في هذا المستوى النتاج الفلسفي الملتف حول طروحات فيلسوف غربي معين تأليفاً وترجمة، ومن ذلك الركام الفلسفي النيتشوي المشار إليه آنفاً. وهذا لا يعني ألبتة خلو هذا المستوى/ المرحلة من تفلسفات فيها أقدار جيدة من النقاوة الفلسفية، بيد أنها لا تمثل تياراً رئيساً في الأدبيات العربية الإسلامية، مع قلة الاهتمام بهذه التفلسفات على صعيد الدرس الفلسفي والبحث العلمي المتخصص وما يتبع ذلك من أنشطة فكرية.

٢- **التفلسف شبه النقي**. بدأت هذه المرحلة منذ ثلاثة أو أربعة عقود تقريباً عبر جملة من المتفلسفين الحاملين لمستويات جيدة من الأنفة الفلسفية، مع إيمانهم بمبدأ خصوصية الفلسفة، إلا أنهم يعجزون أحياناً عن تحييد تحيزاتهم لصالح النموذج الفلسفي الغربي من جهة المناهج أو المفاهيم في بعض الجوانب أو الأبعاد من العمل الفلسفي، حيث تعلموها وتدربوا عليها لفترات طويلة؛ مما يؤثر على نقاوة التفلسف. على أن في هذا المستوى/ المرحلة تفلسفاً على درجة جيدة وربما كبيرة من النقاوة الفلسفية والابتكارية المفاهيمية والمنهجية والعمق التفسيري، مما يجعله مِهاداً لما بعده وتأسيساً له.

٣- **التفلسف النقي**. قد يكون الفكر العربي الإسلامي على أعتاب الدخول في هذا المستوى/ المرحلة، حيث يُتوقع أن تتنامى الأنفة الفلسفية، وتتجذر معنوياً وتنضج

مفاهيمياً ومنهجياً لدى نخب فلسفية، تكون ممكّنة أكثر في مؤسساتها ومحطيها المجتمعي (=مشروعية مؤسسية مجتمعية). وهذه النخبة تفلح في تجهيز نفسها بعتاد معرفي شرعي وفلسفي وإنساني ولغوي فيه قدر أكبر من التكامل، مع وعي أنضج بمسألة التحيزات وكيفية معالجتها، وقدرة أكبر على توليد المصطلحات الجديدة واستخدامها، وتطوير المناهج الأكثر أصالة؛ وفق معايير إبستمولوجية دقيقة[1].

التفلسف النقي هو ذلك النوع من التفكير الفلسفي الخلاق الأصيل، الذي يمتح مباشرة من النص التراثي العربي الإسلامي، وفي مقدمته النص القرآني، ومعه النص الحديثي الصحيح، حيث يمثلان أعلى النصوص مرجعية، وأصحها وأشملها وأعمقها، في اشتباك مباشر مع الموضوعات والظواهر دون وساطة طروحات فلسفية للآخر. ويدخل في مفهوم النص التراثي أيضاً نصوص المدونة الإسلامية في: علوم الوحي (الغاية)، وعلوم الآلة (الوسيلة)، والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، مع تفاوت درجة أصالة هذه النصوص وأهميتها التأسيسية والمرجعية وفق اعتبارات منهجية عديدة.

---

(١) هل يمكن اعتبار طروحات عبدالوهاب المسيري وطه عبدالرحمن وأبي يعرب المرزوقي والطروحات المشابهة لها داخلة في النتاج شبه النقي، مع كونها نتاجاً رفيعاً في هذا المستوى/ المرحلة أم أنه يمثل نتاجاً نقياً؟ في أي جانب كانت الإجابة، أضحت هذه الطروحات تمثل تياراً رئيساً في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وهي مرشحة لمستويات تمثيلية أعلى.

التفلسف النقي ينبني على قاعدة صلبة من الإيمان بأن النص التراثي نسيج وحده، وهو مُلهم للتفلسف حيال موضوع ما، مع ارتفاع قدرات المتفلسف على التقاط الموضوعات التي تستحق الاشتغال الفلسفي، مثل قضايا التقنية والمعلومات، والابتكار، والبيئة، وحقوق الملكية الفكرية، والاقتصاد السياسي، ونحو ذلك مما ينقلنا إلى عربة المستقبل. ولا يُفهم من هذا، أن عقل المتفلسف خالٍ تماماً من أي مكونات معرفية أو منهجية سابقة، ينتمي بعضها لمركَّبات حضارية إنسانية مشتركة أو عامة أو كلية، على أنه قادر على عزل ما يجب عزله وتحييد ما يجب تحييده، ضماناً لتحقيق شروط تنقية التفلسف. ونعيد التأكيد على أنه لا يسوغ ألبتة أن يُفهم من هذا أيضاً أن التفلسف النقي سيكون تفلسفاً منكفئاً على ذاته، لا يمارس الاغتراف الذكي من المناهج والمفاهيم الجيدة. وهذه المسألة بطبيعة الحال برمتها نسبية، فمقل منها ومستكثر، ومعتدل فيها ومتطرف، على أن ذلك يجب أن يضبط بمعايير منهجية وأخلاقية دقيقة.

عموماً، توقعنا يذهب في اتجاه تنامي التفلسف النقي مع مرور الوقت، من الناحيتين النوعية والكمية، حيث نتوقع أن تشهد الأدبيات العربية الإسلامية تفلسفاً أكثر نقاوة في الفترات القادمة (التفلسف تام النقاء غير ممكن وغير مطلوب). وفي نقطة زمنية معينة، أحسب أنه سيكون ثمة نقطةُ تحول أو لنقل منعطفاً فكرياً، حيث سيهوي صنمُ الاقتباس المغترب، ليحل محله الاقتباس الأصيل، فيزداد التقابسُ فيما بيننا، أي داخل الأدبيات العربية الإسلامية ذاتها، وهذا هو النمط الطبيعي في أي فكر إنساني، ينشد

التراكمية الخلاقة. قد يكون هذا الأمر مستغرباً من قبل البعض أو مستبعداً، ولكنني أراه حتمي الوقوع، ولعله آخذ بالوقوع راهناً بوتائر متصاعدة، وإن بدرجات بطيئة.

٢-٥ التفلسف المُفطرن

التفلسف الطري النقي مُرشحٌ لأن يتجذر وينمو في تربة تتخصَّبُ بما نسميه بـ فطرنة الفلسفة أو التفلسف المفطرن. وهذه الفطرنة خلصنا إليها عبر المنهجية التي اقترحناها لـ كبسلة الفيلسوف، وممارستنا لهذه المنهجية على فيلسوف الفطرة: ابن تيمية، مستخرجين النموذج التيمي في الفطرة. التفلسف الطري النقي لا تلائمه ألبتة سوى الفطرنة الفلسفية، وذلك أن هذه الفطرنة تتأسس على عدة مبادئ من شأنها تخصيب هذا التفلسف وإنماؤه في مختلف الميادين، وتجويد ثمراته، حيث تعمل الفطرنة على زيادة الفعالية التفلسفية عبر صبغه بجملة من المبادئ. ولعله من المفيد أن نعرض لهذه المبادئ وانعكاساتها على التفلسف في محاور مكثفة وفق النموذج التيمي[١].

٢-٥-١ مبدأ العمومية

يفتتح ابن تيمية سردية الفطرة بطريقة تأسيسية جذرية، حيث يبتدر فطرنة للعقل عبر دعوته الإنسان لأن يُفعِّل ذخائره العقلية «المركوزة» -كما في التعبير التيمي المتكرر-، إذ هو يقرر بأن «الأمور العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك ..»[٢]. فكرة الفطرة

---

(١) انظر: البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة، ص ٩٧-١١٩.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٨.

تُومض بدلالة مباشرة، مفادها أنها بأبعادها العقلية والنفسية الأساسية قارَّة في قاع الإنسان «الكلي»[1]. وهذا ما يجعلنا إزاء المبدأ الأول وهو «العمومية»، حيث لا تختص بها ثقافة ما أو مجتمع بعينه، وذلك أن «المعاني العقلية مشتركة بين الأمم»[2]، وأن «النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكل مولود»[3].

وهذا المبدأ يشمل مبادئ فرعية عديدة، ومن أهمها «القَبْلية»، فكون الفطرة عامة عند كل الناس، يقضي بالضرورة كون الأبعاد الدينية والعقلية والنفسية الفطرية «قبلية»، أي أنها تقع ضمن الإعدادات الأصلية للبشرية. والقَبْلية هي منصة «الموضوعية»، فلا موضوعية بدون قَبْليات. وكونها عامة يقضي أيضاً أن الفطرة إنما هي أداة ربانية لتحقيق: العدالة الدينية، والعدالة النفسية، والعدالة الفكرية، والعدالة اللغوية.

٢-٥-٢ مبدأ التلقائية

القراءة التحليلية التجريدية في النص التيمي تجعلنا نفتتح مشهداً آخر من سردية الفطرة، يتمثل في أن: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُورِّط نفسَه بقدر متنامٍ من الغموض والتعقيد. وحدها

(١) للمزيد حول مفهوم الكلي وأقسامه وعلاقته بالجزئي ومدارسه، انظر: ماهر الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية**، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠٢٠، ص ٤٩-٨٠.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مج ٩، المنطق، ص ٢٤١.

(٣) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج ٤، ص ١٠٤.

الفطرة قادرة على إرجاع الإنسان إلى حِياض الوضوح والبساطة وهما المبدأن الفرعيان للتلقائية. في سبيل تأسيس التلقائية الفطرية وتقويتها، نجد ابن تيمية يؤكد أن المنطق اليوناني المجافي للفطرة «فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة .. ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد ..»[١]، ويشير إلى أن «مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»، مع إمكانية «تقديم ذلك المعقول على هذاالمعقول»[٢] وفقاً للقوة البرهانية.

وفي تشخيص بديع، يذكر ابن تيمية أنه «من كان ذكياً، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طوَّل وضيَّق وتكلَّف وتعسَّف، وغايته بيان البيِّن وإيضاح الواضح من العي ..»[٣]، ويقرر بأن مثل هذا المنطق المتكلف التي تمجه الفطرة إنما يؤدي إلى «إفساد المنطق العقلي واللساني»[٤]. ولتعميق التلقائية الذهنية، يكشف لنا ابن تيمية -على سبيل المثال- أن العقل مفطور على تصور المسائل «الجزئية» قبل «الكلية»، وذلك لكون الجزئية أوضح وأيسر وأقرب للبداهة.

وقبل مغادرة مشهد التلقائية، نثبتُ استنتاجاً لطيفاً خلص إليه ابن تيمية، إذ لعله يُعيننا على فهم بعض أسباب اتسام الأدبيات

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ٦٩.

(٢) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج ١، ص ١٩٤.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ١٥٨.

(٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ١٨٤.

الفلسفية والفكرية المعاصرة بالتطويل والتعقيد والغموض، حيث يشير إلى أن التورط بالمنطق البرهاني الجامد يُورث لا محالة جدلاً عقيماً وتشظياً فكرياً لا طائل من ورائه، مستشهداً بآية ﴿وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وحديث نبوي نصه: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أُوتوا الجدل»[١]، مشيراً إلى أن القرآن الكريم فيه «من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يُعرف به الحق والباطل»؛ مستشهداً بآية الحق والعقل (الشورى: ١٧ وآيات أخر)[٢].

٢-٥-٣ مبدأ الملاءمة

يُظهِر النموذجُ التيمي بجلاء نجاحَ الفطرة في اهتداء الإنسان الكلي إلى: الصحة فيما يُفتقَر فيه إلى الصحة (=العلم)، والنجاعة فيما هو محتاج إليها (=العمل)، ومن مظاهر هذه الصحة والنجاعة (وهما المبدأن الفرعيان للملاءمة)، تأكيد ابن تيمية أن ثمة أموراً لا تفتقر إلى الدليل أصلاً، ومنها حاجة البناء إلى بانٍ ونحو ذلك، حيث يصور لنا ذلك في هذه اللقطة الخاطفة: «فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل .. ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبحوه؛ لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل محدث أحدثه ..»[٣]. ولتجذير أسس الصحة والنجاعة، يشدد ابنُ

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ٢٢٩، الرد على المنطقيين، ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ص ٩٠.

تيمية على أن «العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية»[1]، مع الإقرار بأنه يصعب التدليل على مثل هذه العلوم الفطرية الضرورية، إما لاعتبارات عقلية أو لغوية، فهو يقول: «إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لم في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين..»[2].

ولعل من أهم مقتضيات هذه الصحة والنجاعة تعضيد ما يسعنا وصفه بـ الصداقة بين البراهين وعقد شراكة ذهنية بين الأدلة للوصول إلى المطلوب، وهو ما يقودنا إلى التكاملية التلقائية، حيث يشدد ابن تيمية في هذا على أن «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض»[3]، في قالب منهجي صارم يقر ما يصفه بأنه «حكم علمي لا كلام فيه»[4]، مؤكداً أن «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[5]، وأن «الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية»[6]، مع إقراره بأن «أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريقة منها فاته من العلوم ما كذب به من تلك الطرق»[7].

ومن مقتضيات الملاءمة الذهنية الفطرية، الركون إلى: المنطق العقلي التلقائي العام المستقر في الفطر الإنسانية، والذي تتحقق

---

(١) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ٢٠١.
(٢) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ٢٢٥.
(٣) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٣، ص ١٦٤.
(٤) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ٦٢٥.
(٥) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧٤.
(٦) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧١.
(٧) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٩٨.

فيها ملامح التكاملية السمحة، من جهتي: البراهين والمناهج، ومن ذلك تحليل المسألة عبر لوزامها الضرورية المترتبة عليها للوصول إلى نتيجة صحيحة مع التوسل بالتحليل اللغوي، ومن التطبيقات على مثل هذا المنطق الذي يسعى ابن تيمية إلى فَطْرنته، ما جاء في السردية الممتعة لمناظرة **عبدالعزيز الكِناني المكي** صاحب **«الحَيْدَة»** مع **بِشر بن غيَّاث المريسي** في مسألة خَلْق القرآن. ومن جوانب تشغيل الملاءمة الفطرية لدى ابن تيمية تعويله الكبير على التحليل اللغوي[1] في مختلف المسائل، فهو يؤسس لهذا التحليل الذي حَذق فيه تنظيراً وتطبيقاً، عَادًّا إياه أحد أهم الأدوات المنهجية في التعاطي مع المسائل والظواهر.

٢-٥-٤ مبدأ الشساعة

في المشهد الأخير لسردية الفطرة، لا يتغافل ابنُ تيمية عن الدور البطولي الخلأَق لـ الشساعة الذهنية، ونعني بها تلك الشساعة النابذة للجمود والتقليد، حيث ينص على أن الأمور العقلية «لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يُقلدُ في العقليات أحد، بخلاف العربية، فإنها عادةٌ لقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء»[2].

---

(١) نوقشتْ مسألةُ اللغة عن ابن تيمية من زوايا عديدة، ومن ذلك مناقشة المجاز في اللغة، انظر مثلاً: محمد محمد يونس علي، **علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦، ص ١٤٧-١٨٤؛ عبدالحكيم المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق**، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠١٩، ص ١٠٠-١٠٧؛ فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، ص ٣٤٠-٣٥٢.

(٢) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٦٨.

كون الفطرةِ عامة تلقائيةً، فهذا مُفضٍ إلى أقدار من الشساعة الذهنية والنفسية، حيث لا حدود مُضيِّقة لآفاق العقل والنفس، ويقرر ابن تيمية **المرونة الذهنية** في سياقات عديدة (المرونة مبدأ فرعي للشساعة)، وعلى رأسها بطلان حصر الأدلة: «إنما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل»[1]، و«لهذا عدل نظَّار المسلمين عن طريقهم فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح .. ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه .. ثم إذا كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً –وقد يتخلف– كان الدليل ظنياً»[2]، مشيراً إلى أنه «إذا اتسعتْ العقولُ وتصوراتُها، اتسعتْ عباراتُها، وإذاضاقتْ العقولُ والعبارات والتصورات، بقي صاحبُها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يُصيب أهل المنطق اليوناني: تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[3].

ومن جوانب التشسيع الذهني لدى ابن تيمية في نهجه المفطرِن للتفلسف والمنهج والعلم، أنه يُكلف الحواسَّ بأن تلعب دوراً ارتكازياً في حكاية المعرفة، حيث يعدها مصدراً مباشراً لمعرفة معنية تلائمها، دونما أقل حاجة إلى التوسل بمبحث الحد المنطقي

---

(١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٠٥؛ **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ١٥٣.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ١٥٦-١٥٧؛ **الرد على المنطقيين**، ص ٢٩٤-٢٩٧.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المنطق، مج ٩، ص ١٥٨.

العقيم، إذ هو يعهد للحواس الظاهرة بأن تتولى تكوين التصورات حيال الطعم والرائحة واللون والملمس، وللحواس الباطنة بأن تشتغل على بناء تصورات وجدانية داخلية مثل الجوع والشبع، والفرح والحزن، والحب والبغض، واللذة والألم، والإرادة، والكراهية، والعلم والجهل «وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد»[1].

يشدد ابنُ تيمية بكل حسم على أن الفطرة تمجُّ التقليدَ وتعافُ الجمودَ، فهو يقول في توصيف بعض الطرق المنطقية اليونانية: «لو كان هذا فطرياً، كانت الفطرة تدركه بدون التقليد،كما تدرك سائر الأمور الفطرية»[2]. ومن أجل ترسيخ مبدأ الابتكارية الذهنية يعمد إلى ما يمكن وصفه بـ تفتيت المعقول إلى معقولات،[3] لتكون الفطرة سُلَّماً إلى نوع من الشساعة البرهانية، حيث يقرر مثلاً أنه «إذا أبطلنا ما عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يُسمى معقولاً، لم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي عُلِم به صحة المنقول»[4]، مع إقراره بوجود حدود للعقل لا يطيق تجاوزها، فهو يقول: «ويعلم أن عقله قاصر»[5].

وفي لفتة بديعة، يقودنا ابن تيمية إلى استغلال الأدلة والانتفاع منها حتى لو كان جزءٌ منها باطلاً، فهو يقرر بأنه لو بطل قسم من أقسام الدليل

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٢-٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، المنطق، مج ٩، ص ١٠٠، الرد على المنطقيين، ص ٣١٩.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٣٣.

(٤) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٩٣-١٩٤.

(٥) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧٠.

مع صلاحية أقسام أخرى منه لكان سائغاً لنا استخدام الأجزاء السليمة من الدليـل، وأمـا «إذا بطلت مقدمة الدليل بطـل»[1]، وكأن في هذا نوعاً من الصيانـة الاستدلالية، أي صيانة الأدلة بعـدم هدرها عبر المحافظة على الأجزاء السليمة منها وتقويتها بأدلة أخرى، وفي هذا تعضيد للابتكارية الذهنية، ولو كان ذلك عبر تدوير ما يصلح من براهيننا وطرائقنا المنهجية، لتصنيع ما عساه يسعف في البرهنة والاستقراء والاستنتاج.

فـي تحليلنـا للنص التيمي، نجد بأن ابن تيمية يجهد بكل قوة إلى فطرنـة التفلسـف والمنهـج والعلـم، من أجـل تخليصها من شـوائب الجمـود المنطقـي وحبائـل التقييـد البرهانـي، ومن ذلك على سـبيل المثـال نقـده الصـارم لمبحث الحـد (التعريـف) وإبطالـه لخرافة أن الحـد يعكس ماهية الشـيء أو جوهـره أو حقيقته[2]. ويلفـتُ أنظارَنا ابـنُ تيمية إلى مسـألة مهمة، حيث يقرر أنه «ثابـت في جميع الحقائق أن مطلقهـا متصـور بلا حـد»[3]، وفي هذا انعتاق من إسـار التعريفات المقيـدة لفكرنا والمنضِبة لخيالنا.

فـي هـذا السـياق التقويضـي، نسـف ابـن تيميـة أحد أهم الأسـس المرجعية للآخر، وهو ما يمكن وصفه بـالتعريف الاستاتيكي الأيقوني للشـيء، الـذي يجمِّـد الحركةَ العلميـة والاجتهادات البحثيـة من جراء الزعم بالوصول إلى التعريف الجامع المانع، الموصِّل زعماً إلى حقائق الأشـياء، مُبقيـاً علـى وظيفـة ديناميكية واحـدة للتعريف، وهـي وظيفة

---

(١) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ص ١٦٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٦-٦٧؛ مجموع الفتاوى، مج ٩، المنطق، ص ١٧٣-١٧٤.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٢٨.

التوصيف الاجتهادي للشيء المعرَّف، أي أن التعريف يشبه عملية التسمية للمسمى[1]، وهو ما يفتح آفاق الاجتهاد والابتكار في وصفنا للعالَم المحيط بنا، مما يجعلنا نتقدم دوماً للخلوص إلى تعريفات أكثر دقة للأشياء والظواهر المبحوثة وفق تقدم حركة التفلسف والعلم وتطور ملاحظاتنا، كما أنه نسف بالصرامة ذاتها مبحث القياس (البرهان)، حيث مارس تشسيعاً للبرهنة، متفلتاً من ضيق القياس اليوناني الرتيب (قياس الشمول)، ومؤكداً شساعة الاستدلال والبرهنة بأنواع أخرى عديدة من القياس (مثل قياسات: التمثيل والأولى والتعليل والدلالة)[2].

المبادئ السابقة للفطرنة الفلسفية كفيلة بأن تعزز التفلسف الطري النقي ضمن إطار الفلسفة المؤمنة، على أن ذلك يتطلب قدراً كبيراً من الشفافية ونحن نُسدل الستار على آخر مشهد في هذا الكتاب، لنقرر بأن اللحظة التاريخية التي نعيشها تدعونا إلى أن نكون على درجة كافية من النقد الشجاع للركام الفلسفي الغربي المطوَّل المعقَّد المتكلِّف المتمرِّد الهائل، البعيد أكثره عن إشكالياتنا التنموية والنهضوية، والمجافي لرؤيتنا الكلية للإله والكون والحياة، فنقول بعبارة ناجزة سافرة: لنركل بثقة هذا الركامَ الهادرَ، ولنرمه باطمئنان في سلة مُهملاتنا الفكرية!

نعم، لنرمه،حتى لو كنا قد استثمرنا أموالاً طائلة وجهوداً كبيرة

---

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص ٢٠، ٣٦٩.

(٢) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥٧-١٦٤، ١٩٣-٢٠٢، ٣٩٨؛ **مجموع الفتاوى**، مج ٩، المنطق، ص ١٨٧-١٨٨. وللمزيد حول ذلك، انظر التحليل المعمق لوائل حلاق في كتابه: **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ص ٨١-٨٩، و في مواضع شتى من الكتاب.

في ترجمة تلك الكتب المتضاخمة والطروحات المتعاضمة، إذ لا قيمة جوهرية لها ألبتة، لا على حاضرنا ولا على مستقبلنا، إذ هي على أحسن الأحوال مجرد أفكار مُشتّتة، ومصطلحات مجوّفة، يرددها بعضنا بقالب ببغائي مُمل، مع فشل أكثرهم في ابتكار منهجيات أو مفاهيم عميقة من شأنها تعضيد فعل التفلسف الرصين حيال آلامنا وأمالنا معاً؛ في قالب رشيد من المعالجة العميقة الحكيمة، التي ترنو إلى المستقبل البعيد والمتوسط، وتعد له عدته الواجبة من الحكمة والقوة، وما يكفي من القلق الحميد تجاهه، مؤكدين أن فلسفتنا المفطرنة المؤمنة المنشودة هي: فلسفة مفتقرة مستغنية، أو لنقل: كينونة ناقصة، تمامها الاجتهاد المفتقر المستغني. والله يتولانا برعايته وتسديده. والحمد لله أولاً وآخرا.

المراجع

المراجع العربية

١. إبراهيم عبدالقادر المازني، **حصاد الهشيم**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ٢٠٠١.

٢. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، مكتبة الحياة، ١٩٨٦.

٣. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين للغزالي**، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٣.

٤. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١.

٥. أبو عثمان الجاحظ، **الحيوان**، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط٢، ١٤٢٤ه.

٦. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل الأدبية**، بيروت: مكتبة الهلال، ط٢، ١٤٢٣هـ.

٧. أبو يعرب المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.

٨. أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية – من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠١١.

٩. أبو يعرب المرزوقي، الطيب تيزيني، **آفاق فلسفية عربية معاصرة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.

١٠. أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١

١١. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، **العبودية**، تحقيق: محمد زهير شاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ٢٠٠٥.

١٢. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبدالصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، ٢٠٠٥.

١٣. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ.

١٤. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط١، ٢٠٠٨.

١٥. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

١٦. إدريس الجابري، **دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها**، فاس: أنفوبرنت، ط١، ٢٠٠٩.

١٧. إدموند هوسرل، **الفلسفة علماً دقيقاً**، ترجمة: محمود رجب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.

١٨. إدوارد روسو، بول شومايكر، **مصائد صنع القرار**، ترجمة: محمد الشهري، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٩.

١٩. الاسكندر دوغين، **أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي**، ترجمة: عماد حاتم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٤.

٢٠. الاسكندر دوغين، **الخلاص من الغرب - الأوراسية**، ترجمة: علي بدر، بغداد: ألكا، ط١، ٢٠٢١.

٢١. ألن وود، **كانط فيسلوف النقد**، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٤.

٢٢. أموس برتولاشي، **من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بحسب سيرته الذاتية،** في: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، رشدي راشد (إشراف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٤، ص ٣٦٧-٤١١.

٢٣. **اميل برهييه، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠١٦.

٢٤. أولي لاغرسبيتز، **الثقة والأخلاق والعقل البشري**، ترجمة: مصطفى سمير عبدالرحيم، بيروت: الراوفد، ط١، ٢٠٢١.

٢٥. بدر الدين مصطفى، **دروب ما بعد الحداثة**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨.

٢٦. برايان تشارلزوورث وديبورا تشارلزوورث، **التطور – مقدمة**

قصيرة جدا، ترجمة: محمد فتحي خضر، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦.

٢٧. برايان غرين، **الكون الأنيق**، ترجمة: فتح الله الشيخ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥.

٢٨. برتراند رسل، **عبادة الإنسان الحر**، ترجمة: محمد قدري عمارة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩.

٢٩. بنّاصر البُعزاتي، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة – دراسات إبستمولوجية**، الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠٠٧.

٣٠. بول فيرابند: **ضد المنهج**، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠١٨.

٣١. بيرنارد بارس، نيكول قيج، **المعرفة والمخ والوعي – مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي**، ترجمة: هشام حنفي العسلي، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٨.

٣٢. ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٨.

٣٣. تاج الدين عبدالوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ.

٣٤. توفيق فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٦.

٣٥. توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، ط١، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٧.

٣٦. جان بول سارتر، **الكينونة والعدم**، ترجمة: نقولا ميتي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩.

٣٧. جان بيير فرنان، **أصول الفكر الإغريقي**، ترجمة: جمال شحيّد، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، ٢٠١٦.

٣٨. جان هِرش، **الدهشة الفلسفية**، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: الجمل، ط١، ٢٠١٩.

٣٩. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، **صيد الخاطر**، دمشق: دار القلم، ط١، ٢٠٠٤.

٤٠. جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٢، ٢٠١٣.

٤١. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦.

٤٢. جورج يول، **دراسة اللغة**، ترجمة: حمزة المزيني، بيروت: جداول، ط١، ٢٠١٧.

٤٣. جون كولر، **الفلسفات الآسيوية**، نصير فليّح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٣.

٤٤. جوناثان ويلز، **العلم الزومبي: أيقونات التطور من جديد**، ترجمة: جنات جمال، القاهرة: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط١، ٢٠١٩.

٤٥. جوناثان ويلز، **أيقونات التطور – علم أم خرافة**، ترجمة: موسى إدريس، أحمد ماحي، محمد القاضي، القاهرة: دار الكاتب، ط١، ٢٠١٤.

٤٦. حمّو النقاري، **روح التفلسف**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧.

٤٧. حمّو النقاري، **فلسفة ابن تيمية المنطقية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠٢٢.

٤٨. حميد لحمداني، **الفكر النقدي الأدبي المعاصر – مناهج ونظريات ومواقف**، فاس: المؤلف، ط٤، ٢٠١٨.

٤٩. خالد بلقاسم، **مرايا القراءة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ص ١١٩.

٥٠. دانيال بناك، **متعة القراءة**، بيروت: الساقي، ط١، ٢٠١٥.

٥١. راي جاكندوف، **اللغة والوعي والثقافة – أبحاث في البِنية الذهنية**، ترجمة: محمد غاليم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٢٠.

٥٢. رائد عكاشة وأنور الزعبي، **ابن تيمية – عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي**، عمّان: دار ورد، ط ١، ٢٠٠٨.

٥٣. رشا عبدالله، **تعليم التفكير من خلال القراءة**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٧.

٥٤. روبرت تسيمر، **في صحبة الفلاسفة**، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط١، ٢٠١١.

٥٥. رولان بارت، **لذة النص**، ترجمة: منذر عياشـي، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٢.

٥٦. ريتشـارد روبنشـتاين، **أبناء أرسطو – اكتشـاف العلماء للحكمة القديمـة في العصور الوسـطى**، ترجمة: رضا زيـدان، الرياض: دار أدب، ط١، ٢٠٢١.

٥٧. ريمنـد وليمـز، **الماركسـية والأدب – في النقـد الأدبي والنظرية الثقافيـة**، ترجمـة: عهـود المخيني، بيـروت: الروافـد، ط١، ٢٠٢٠.

٥٨. زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدبـاء**، القاهـرة: الـدار المصريـة للتأليـف والترجمـة، ط١، ١٩٦٦.

٥٩. زكـي نجيـب محمـود، **برتراند رسـل**، القاهـرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠.

٦٠. زكـي نجيب محمود، **في مفترق طرق**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢١.

٦١. زينب شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التـراث**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.

٦٢. سـايمون كريتشـلي، **الفلسـفة القاريـة– مقدمـة قصيـرة جداً**، ترجمة: أحمد شـكل، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦.

٦٣. سـتفين فيلبس، **الإبستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية**، ترجمـة: عبدالله البريدي، مجلة حكمة، ٩-٤-٢٠٢١.

٦٤. ستيفان تسفايج، **بُناة العالَم**، ترجمة: محمد جديد، بيروت: دار المدى، ط٣، ٢٠١٥أ

٦٥. سلامة موسى، **نظرية التطور وأصل الإنسان**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٢.

٦٦. سلطان العميري، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، الخبر: تكوين، ط٢، ٢٠١٨.

٦٧. صالح زياد، **آفاق النظرية الأدبية**، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٦.

٦٨. صلاح إسماعيل، **فلسفة اللغة**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠١٧.

٦٩. صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، ١٩٨١.

٧٠. طه عبدالرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ط٢، ٢٠٠٦.

٧١. طه عبدالرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣.

٧٢. طه عبدالرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥.

٧٣. طه عبدالرحمن، **روح الدين**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢.

٧٤. الطيب بوعزة، **الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣.

٧٥. الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٢.

٧٦. عادل مصطفي، **الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٧.

٧٧. عائشة الحضيري، **فلسفة اللغة والمعنى**، بيروت: كلمة، ط١، ٢٠١٦.

٧٨. عباس محمود العقاد، **حياة قلم**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣.

٧٩. عباس محمود العقاد، **فرنسيس باكون**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣.

٨٠. عباس محمود العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨.

٨١. عبدالأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠٠٩.

٨٢. عبدالحكيم المطرودي، **المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق**، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠١٩.

٨٣. عبدالحليم منتصر، **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**، القاهرة: دار المعارف، ط٨، بدون تاريخ.

٨٤. عبدالدائم السَّلَّامي، **النص المعنف – أن نقرأ ونحب ما نقرأ**، الرياض: مدارك، ط١، ٢٠٢٠.

٨٥. عبدالرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوربي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٧.

٨٦. عبدالرحيم جيران، **سراب النظرية**، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣.

٨٧. عبدالسلام بنعبدالعالي، **امتداح اللافلسفة**، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠١٠.

٨٨. عبدالسلام بنعبدالعالي، **ضد الراهن**، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠٠٥.

٨٩. عبدالغفار مكاوي، **لِمَ الفلسفة**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠.

٩٠. عبدالفتاح كيليطو، **لسان آدم**، الدار البيضاء: توبقال، ط٢، ٢٠٠١.

٩١. عبدالله البريدي، **مدخل تعريفي جديد: التعريف بـ «الكينونة الناقصة»**، نقد وتنوير، س ٢، ع ٨، يونيو ٢٠٢١، ص ١٨٨-١٩٤.

٩٢. عبدالله البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة - نحو كبسلة الفيلسوف**، الدمام: دار أثر، ط١، ٢٠٢١.

٩٣. عبدالله البريدي، **أسرار الهندسة الاجتماعية**، الرياض: مجلة العربية، ط١، ٢٠١١.

٩٤. عبدالله البريدي، **المثقفون الكارهون ذواتهم**، جريدة الجزيرة السعودية، ٢٣-٨-٢٠٠٥.

٩٥. عبدالله البريدي، عبدالله الشبيلي، **الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح**، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع٣، س١، مارس-أبريل ٢٠٢٢.

٩٦. عبدالملك بو منجل، **الإبداع في مواجهة الاتباع – قراءات في فكر طه عبدالرحمن**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧.

٩٧. عبدالواحد أولاد الفقيهي، **الدهشة في الذكاء الوجودي بين الطفل والفيلسوف**، في: الطفل والفلسفة، مجموعة مؤلفين، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٧.

٩٨. عبدالوهاب المسيري، **اللغة والمجاز – بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦.

٩٩. عبدالوهاب المسيري، **في أهمية الدرس المعرفي**، إسلامية المعرفة، س ٥، ع ٢٠، ص ١٠٩-١٢٨.

١٠٠. عبده الحلو، **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥.

١٠١. عصام عبدالفتاح، **مارتن هايدجر**، دمشق: دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٨.

١٠٢. علي المحمداوي (محرر)، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الرباط: دار الأمان، ط١، ٢٠١٣.

١٠٣. علي بو ملحم، **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٨.

١٠٤. غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي- من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة: حيدر إسماعيل، بيروت: المنظمـة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢.

١٠٥. غوسـتاف لوبـون، **حيـاة الحقائـق**، ترجمـة: عـادل زعيتـر، القاهـرة: عصير الكتب، ط١، ٢٠١٨.

١٠٦. فردريك كوبلسـتون، **تاريخ الفلسـفة**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة: المشـروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢.

١٠٧. فرهـاد دفتري (محـرر)، **المناهـج والأعـراف العقلانيـة فـي الإسلام**، ترجمة: ناصح ميزرا، لندن: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسـات الإسماعلية، ط١، ٢٠٠٤.

١٠٨. كارل بوبر، **منطق الكشـف العلمي**، ترجمة:محمد البغدادي، بيـروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦.

١٠٩. كارل ياسبرز، **تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية**، ترجمة: عبدالغفار مـكاوي، القاهرة: دار الثقافة، ط١، ١٩٩٤.

١١٠. لوي ألتوسـير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة: رضا الـزواوي، الـدار البيضـاء: مطبعـة النجـاح الجديـدة، ط١، ١٩٨٩.

١١١. م. روزنتال وب. يودين، **الموسـوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كـرم، بيروت: دار الطليعة، ط ٩، ٢٠١١.

١١٢. مارك لوني، **مدخل إلى الفلسـفة المعاصرة**، ترجمة: الزواوي بغـوره، بيروت: ابن النديم – الروافد، ط١، ٢٠٢٠.

١١٣. ماهر الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية**، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠٢٠.

١١٤. مجموعة مؤلفين، **في تدريس الفلسفة**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: سلسلة ملفات بحثية، ديسمبر ٢٠١٥.

١١٥. محمد ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣.

١١٦. محمد الدّغومي، **نقد النقد – وتنظير النقد العربي المعاصر**، الرباط: دار الأمان، ط٢، ٢٠٢١.

١١٧. محمد الشيخ، **تدريس الفلسفة في الكليات المغربية**، مجلة تبين، ع٢، خريف ٢٠١٢، ص ٢٤١-١٥٧.

١١٨. محمد الكحلاوي، **النظرية والمنهج – في النقد والقراءة وتحليل الخطاب**، أبها: نادي أبها الأدبي، ط١، ٢٠١٦.

١١٩. محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٣٨.

١٢٠. محمد بهاوي، **الفلسفة والتفكير الفلسفي**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٣.

١٢١. محمد سيد فرغلي عبدالرحيم، **برنامج في فلسفة العلم لطلاب المرحلة الثانوية في ضوء النظريات الفلسفية المعاصرة لدراسة العلم لتنمية مهارات البحث الفلسفي و الميل نحو الفلسفة**، دراسات في المناهج وطرق التدريس، ع ٢٠١، ٢٠١٣؛ ص ٦٥-١٤٧.

١٢٢. محمد عابد الجابري، **دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي**، بيروت: الروافد – ابن النديم، ط٢، ٢٠٢١.

١٢٣. محمد عبدالرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات، ٢٠١٦.

١٢٤. محمد محمد يونس علي، **علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦.

١٢٥. محمود الخفيف، **أبراهام لنكولن**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٤.

١٢٦. محمود زقزوق، **الدين والفلسفة والتنوير**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦.

١٢٧. مهدي أمين رضوي، **الباطنية في الفلسفة العربية والإسلامية**، موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة: عبدالعاطي طلبة، مجلة حكمة، ٢٧-١-٢٠١٩.

١٢٨. ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨.

١٢٩. ميشال فوكو، **هم الحقيقة**، ترجمة: مصطفى المسناوي وآخرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦.

١٣٠. ميشيل مافيزولي، **في الحلّ والترحال**، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٠.

١٣١. ميشيل مافيزولي، **مزايا العقل الحساس**، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٤.

١٣٢. ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، بيروت: الطليعة، ط٤، ٢٠٠٩.

١٣٣. ناظم عودة، **تكوين النظرية – في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر**، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٩.

١٣٤. نايجل واربرتون، **مختصر تاريخ الفلسفة**، ترجمة: محمد مفضل، بغداد: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٩.

١٣٥. نديم نجدي، **قيامة الفلسفة**، بيروت: الفارابي، ط١، ٢٠١٧.

١٣٦. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣.

١٣٧. هانز ريشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠.

١٣٨. وائل حلاق، **ابن تيمية ضد المناطقة اليونان**، ترجمة: عمرو بسيوني، بيروت: دار ابن النديم، ط ١، ٢٠١٩.

١٣٩. وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠١٦.

١٤٠. يمنى طريف الخولي، **الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨.

١٤١. يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٢.

١٤٢. يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر**، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٧.

١٤٣. يوسـف كـرم ، **تاريـخ الفلسـفة الحديثة**، القاهرة: آفاق للنشـر والتوزيع، ٢٠١٦.

١٤٤. يوسـف كـرم وإبراهيم مدكـور، **دروس في الفلسـفة**، الدمام: المتنبي، ط١، ٢٠١٩.

المراجع الإنجليزية

1. Alexander Pollatsek, Rebecca Treiman, **The Oxford Handbook of Reading**, Oxford: Oxford University Press, 2015.

2. **Alfred Palmer,** Purpose-ology: The Science of Purpose - Discovering Why You Were Born, **USA: Author, 1st, 2012.**

3. Bregham Dalgliesh, **Cortical Histroy: Foucault After Kant and Nietzshe**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84, 2013.

4. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** Translated by: Norman Smith, London: Macmillan, 1929.

5. Koestler, A., **The Act of Creation**, NY: Macmillan, 1964.

6. Kuhn, T. S. **Second Thoughts on Paradigms**. In F. Suppe (Ed.), The Structure of Scientific Theories (pp. 459-482). Urbana: University of Illinois Press, 1974.

7. Martin Riexinger, Al-Ghazālī's, **Demarcation of Science**, in: Frank Griffel, Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill, p. 284.

8. Masterman, M. **The Nature of a Paradigm**. In I. Laka-

tos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* (pp. 59-90). Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

9. Scott. T., **Knowledge**, in: Encyclopedia of Creativity, Runco, M. and Pritzker, S. (eds.), San Diego: Academic Press, 1999, 1st, p. 119-129.
10. SMW Pubkishing, KWL Chart: KWL Charts **Helps Students to Monitor Their Comprehension**, Independently published, 2020.
11. Stephen Meyer, Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design, San Francisco: HarperOne, 2014.
12. Weisberg, R., **Creativity and Knowledge: A challenge to Theories**, in: Handbook of Creativity, Sternberg, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 1st. p. 226-250.
13. William Dembski and Jonathan Wells, **The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems**, ISI Distributed Titles; 1st, 2008.

نبذة عن المؤلف

أ.د. عبد الله بن عبد الرحمن البريدي

أستاذ السلوك التنظيمي غير المتفرغ، والمشرف على برنامج دكتوراه الفلسفة في إدارة الأعمال في جامعة القصيم في المملكة العربية السعودية.

من نتاجه: السلفية والليبرالية – اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية (المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)؛ السلفية الشيعية والسنية - بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)؛ اللغة هوية ناطقة (المجلة العربية، ٢٠١٣)؛ التطوع اللغوي - إطار نظري وتطبيقي للتطوع في مجال خدمة اللغة العربية، (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٥)؛ التنمية المستدامة – مدخل تكاملي لمفاهيم الاستدامة وتطبيقاتها مع التركيز على العالم العربي (العبيكان، ٢٠١٥)؛ فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية – إنقاذ اقتصاد أم إغراق مجتمع؟ (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨)؛ اللغة لا تحمي ذاتها - مدخل نظري وتطبيقي للحماية القانونية للغات (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٩)؛ نحو دراسة الشخصية المحلية – إطار منهجي تطبيقي على الشخصية القصيمية السعودية (التنوير، ٢٠١٩)؛ ابن تيمية فيلسوف الفطرة – نحو كبسلة الفيلسوف (أثر، ٢٠٢١).

للتواصل:

Beraidi2@yahoo.com

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالا في قراءة الفلسفة

هذا الكتاب يقرِّب الفلسفةَ في سياق يتجاوز بنا ضيق التعاريف والممارسات الشكلانية والجامدة والخائبة، صوب سعة التوصيفات والمنهجيات والاستدلالات والمقاربات والتفلسفات المتألقة المتفاعلة مع الراهن والمستقبل. وكأنه يقول لنا: هذه هي الفلسفة، فلنفكَّ شفراتِ قراءتِها شفرةً شفرة، ولنتبينَ مسارب تخصيبها. في هذا الكتاب، تجربةُ قارئٍ فلسفةٍ لفترة تُنيف على الثلاثين عاماً، فيقدّم عصارتها ومستحلب فعاليتها تجاه الفلسفة قراءةً وتثميراً؛ في قوالب تتجافى عن سذاجة الأدلة العملية، كما هي عادة بعض الكتب التطويرية التي تَصفُّ باقةً من التوجيهات المباشرة في رفوف: افعل، ولا تفعل، على أنه لا يُغفل الجانب التطبيقي في سياق مقاربات تنظيرية أكثر عمقاً وتكاملاً، جاعلاً التنظيرَ مُؤثِّثاً للتطبيق، والتطبيقَ مُثمِّراً للتنظير. وهذا الكتاب يصلح لفئات عديدة، ومن بينهم مَنْ قرأ في الفلسفة منذ وقت قريب، مع وجود قدر من الصعوبة أو الملل أو التشتت أو الغموض، وهو ملائم أيضاً لمن لم يقرأ ألبتة في الفلسفة، ويفكر في خوض غِمارها. وقد يصلح أيضاً لمن قرأ في الفلسفة كثيراً، ورام أن يقارن تجربته بتجربة قرائية أخرى، مستكشفاً نقاط التشابه والاختلاف، وجاعلاً من النص منصة للتحسين القرائي. يعارض الكتابُ استبداديةَ الفلسفة، وينفي موتها، ويحاذر اختطافها، ويعرض لقوالبها: المتمردة والمؤمنة.


ISBN 978-603-91618-9-9

